مراتب الوجود المتعددة

للشيخ عبدالواحد يحيى

مع نصوص صوفية

RENÉ GUÉNON LES ÉTATS MULTIPLES DE L'ÊTRE

ترجمة وتعليق

عبدالباقي مفتاح

الجزائر

تقديم

د. عبد الإله بن عرفة

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2016

الكتاب

مراتب الوجود المتعددة

تأليف

عدنان مصطفى خطاطبة

الطبعة

الأولى، 2016

عدد الصفحات: 268

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2015/10/5268)

ISBN 978-9957-614-45-4

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

بسم الله الرحمان الرحيم رفيع الدرجات ذي العرش
وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

تقديم

د. عبد الإله بن عرفة
الرباط، المغرب، ذو القعدة **1435**/ سبتمبر **2014**

لما طلب مني الباحث الأكبري المتميز، الأخ العزيز الأستاذ عبد الباقي مفتاح مراجعة وتقديم الترجمة التي وضعها لكتاب "مراتب الوجود المتعددة" للحكيم العارف عبد الواحد يحيى (رونيه غينون) ترددت في الأمر لعلمي بأن مثل هذه المراجعة تحتاج إلى أناة وصبر وتفرغ. وقد كنت وقتئذ أنهيت روايتي الثامنة "طوق سر المحبة" وأرسلتها توّاً لدار الآداب في بيروت. وأفقت على طلب الأستاذ عبد الباقي مفتاح رغم انشغالاتي وأسفاري المهنية، بحيث كنت أشعر في قرارة نفسي أنني لا أكاد أنتهي من شيء حتى أبدأ في أشياء أخرى. لكن رغم كل هذه المثبِّطات، فقد كنت مَديناً للأستاذ عبد الباقي مفتاح بمحبة خاصة نظراً لأواصر الأخوة الروحية التي تجمعنا، إضافة إلى اهتمامنا المشترك بالتراث الأكبري علماً وسلوكاً. وثالثاً لأنني كنت قارئاً لكتب عبد الواحد يحيى ومعجباً به، وتربطني بابنه الذي يحمل نفس اسمه علاقة أخوية وروحية كبيرة. وأذكر أني كنت قد زرت بيت الشيخ في الدقي بالقاهرة، وطلب مني ابنه هذا أن أبيتَ في سرير والده. كما ألبسني طاقيته وجُبَّته تكريماً للصداقة الوثيقة التي كانت تجمعنا. وكلما كانت تسنح لي فرصة زيارة القاهرة كنت ألتقي به وأزور هذا البيت، وأطالع في كتب الشيخ عبد الواحد يحيى في المكتبة التي تركها. ومن الأشياء التي تدل على شهرة هذا الحكيم الرباني، ما كتبه الأديب الفرنسي الكبير" أندري جيد André Gide" في مذكراته، وخاصة في الفصل المؤرخ في مدينة فاس بالمغرب سنة 1943: [ماذا كان

سيحصل لي لو أني تعرفت إلى كتابات "روني غينون" في شبابي لما كنت أطالع كتاب المنهج للوصول إلى الحياة السعيدة (لفيخته Fichte) وأستمع إلى دروسه؟ لكن كتب غينون لم تكن قد كتبت في هذا التاريخ بعد. أما اليوم فقد فات الأوان... لقد تكلَّسَ عقلي، ولم يعد بوسعي أن أستجيب لهذه الحكمة العريقة... إن كتب غينون متميزة، وقد تعلمت منها كثيراً]. كما نقرأ في العدد الخاص "للمجلة الفرنسية الجديدة" (La Nouvelle Revue Française, 1951) شهادة من أحد الكتاب الذي ينقل عن حوار جرى بينه وبين أندري جيد" في مدينة الرباط إثر اكتشاف "جيد" لكتابات غينون، حيث ينقل على لسانه قوله: [إذا كان غينون مُحِقّاً فيما يقول، فإن كلَّ ما كتبتَ يصبح عديم الفائدة وبدون جدوى، وسيسقطُ حَتْماً. لكن أحد الحاضرين في الحوار يقول له: "إذا سقطت أعمالك فستسقط أيضاً أعمال أخرى لكثير من الأدباء والمفكرين الكبار، ومنهم مونتين Montaigne].هذه الشهادات من هذا الأديب الكبير تعطينا فكرة ولو مجتزأة عن قيمة الرجل الذي نتحدّث عنه وعن أعماله العرفانية الكبيرة.

لقد استقر الشيخ عبد الواحد يحيى (روني غينون) في مصر ابتداء من سنة 1930، في القاهرة. وبعد استقراره فيها أصدر هذا الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه "مراتب الوجود المتعددة" سنة 1932، وذلك بعد تأليفه كتابا آخر ممهدا لمباحثه هو "رمزية الصليب" سنة 1931.

لقد صادف هذا الطلب من الأستاذ عبد الباقي مفتاح، شروعي في العطلة الصيفية التي كنت أنتظرها بفارغ الصبر للاستجمام من سنة كاملة من العمل المتواصل، وعادة ما كنت أزاوج خلال العطلة بين الراحة والقراءة. والحقيقة أنه لم يسبق لي قراءة الكتاب المذكور بالكامل، فكان أوّلُ عمل قمتُ به هوَ البدءَ في قراءة الكتاب من جديد قراءة متأنية، فأنهيته خلال ثلاثة أيام، وملأت صفحاته بالهوامش والتعليقات. كان هذا الكتاب حول علم دقيق يسميه عبد الواحد يحيى بالعلم الميتافيزيقي، وهو ما نسمّيه في دائرة العلوم الإسلامية بعلم الإلهيات أو التوحيد أو علم الوجود الحق. كان أصحاب هذا العلم قلَّة قليلة على رأسهم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي. وهذا من أحد الأسباب التي دفعت الأستاذ

عبد الباقي مفتاح إلى ترجمة هذا الكتاب لعلمه بمدى العلاقة الروحية والعلمية التي كانت للشيخ عبد الواحد يحيى مع الشيخ الأكبر وتراثه العرفاني.

من الصعوبات المرتبطة بترجمة هذا الكتاب إلى العربية هو عدم تطابق المفاهيم الميتافيزيقية الصعبة بين العربية والفرنسية، فليس هناك مقابل دقيق لهذه المفاهيم في اللغتين، مما يحتّم على المترجم أن يكون مُلِمّاً بالعلم الذي يتحدّث عنه حتى يستطيع استجلاب المفاهيم المقابلة في اللغة المترجَم إليها. والحقيقة أن هذه المقابلات موجودة بكثرة في العربية نظراً إلى التراكم المعرفي في هذا المجال، لكن العلم بدلالات هذه المفاهيم من المتصدِّر لمثل هذا العمل هو الذي يُمْكِنُ أن يُنجِحَ أو يُفشِل ترجمة كتاب مثل هذا. وقد علمتُ الأستاذ عبد الباقي مفتاح فارسَ حَلْبَة مكتوبات الشيخ الأكبر في مباحثه الوجودية الدقيقة، وليس سراً أن كثيراً من مؤلفات الأستاذ عبد الباقي مفتاح كانت غالباً ما تحمل عناوين "المفاتيح"، تطابقاً مع اسمه أولا، وحرصاً منه ثانياً على الكشف عن كثير من تلك المفاتيح الوجودية أو القرآنية الخفية في مكتوبات الشيخ الأكبر.

إن المبحث الأساسي الذي يطرحه هذا الكتاب هو مبحث وحدة الوجود، لكن المؤلف يقدّمه في إطار التعدد حينما يعنون كتابه "مراتب الوجود المتعددة"، على حين أن الوجود الحق واحد لا يقبل الكثرة؛ وهذا الاعتراض قد تطرَّقَ إليه المؤلف في كتابه وأجاب عنه في الباب الخامس. وقبل ذلك، لابد أن نوضح للقارئ المستوفز لمثل هذه المباحث الدقيقة أن كلمة "وجود" في العربية غنية جداً، ولا يَسَعُ أيّ لسان أن يحيط بها إلا عبر مجموعة كبيرة من الألفاظ والمفاهيم، ومنه تلك الألسن الفرنسية التي هي المعنية بهذا الأمر في هذا العمل بالذات. فكلمة "وجود" مصدر فعل "وجد"[1]. والمعنى العام الذي يفيده الجذر اللغوي "وجد" هو أنه "يدل على أصل واحد، وهو الشيء يُلفيه" (ابن فارس، مقاييس اللغة). وعلى هذا الأصل

---

[1] انظر ما يقوله المؤلف في الهامش رقم 3 من الباب الرابع للكتاب حول دلالة فعلexister (وجد) المشتق من الفعل اللاتيني "ex-stare "، الذي يفيد الارتباط والاشتراط. وحيث إن الوجود الحق هو الله المالك للأشياء في العلم والعين، فهو الغني عن أن يفتقر في وجوده إلى الارتباط بغيره أو الشرطية بمن سواه. ومن هنا الصعوبة الكبيرة في ترجمة مثل هذه الأعمال التي تكشف عن بنية كل لغة في تمثل الكون والوجود.

الحقيقي تُبنى دلالات مجازية متعلقة بالعلم مثل: أجد أن الأمر يحتاج إلى كذا. أو دلالات نفسية وشعورية مثل: وَجَدَ وتواجَد، أي شَعَر بالوَجْد، وهو شعور قوي وعنيف. وسواء تعلق الأمر بالمعنى الحقيقي أو المجازي، فإن المصدر يبقى دائماً وجود ووِجدان ووَجْد. وحينما يستعمل أهل العرفان هذه الألفاظ، فإنهم يوظفون كل دلالاتها الحقيقية والمجازية. فمثلا يستعملون "الوَجْد" للدلالة على الحال الذي يستشعرونه في السماع، بينما يدلون بلفظة "الوجود" على ما يجدونه في بواطنهم من العلم ببعض الحقائق الوجودية أو الحضرات الروحانية. وهذا المعنى الأخير المرتبط بوجدان أمر ما في بواطنهم أو وعيهم هو ذاته المعنى المعتاد لكلمة "وجود" في نصوص العارفين أو الصوفية، إلى حدود ظهور الفلسفة في القرن الثالث الهجري عند المسلمين. كما وظف العارفون هذه الدلالات انطلاقاً من الاسم الإلهي "الواجد". يقول الجنيد في رسالة الفناء: [أليس تعلم أنه - عز وجل- قال ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الاعراف 172] فقد أخبرك... أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كان واجداً بغير معنى وجودها لأنفسها، بالمعنى الذي لا يعلمه غيره، ولا يجده سواه، فقد كان واجداً محيطاً شاهداً عليهم بَدِيّاً في حال فنائهم عن بقائهم، الذين كانوا [في الأزل] للأزل، فذلك هو الوجود الرباني والإدراك الإلهي الذي لا ينبغي إلا له - جل وعز-، ولذلك قلنا إنه إذا كان واجداً للعبد... كان ذلك الوجود أتم الوجود] (الرسائل، ص. 23). ويشرح الفخر الرازي معنى هذا الاسم بقوله "هذا اللفظ غير موجود في القرآن، لكنه مجمع عليه، وفي تفسيره وجوه. الأول: الواجد، الغني... والثاني: أن يكون مأخوذاً من الوجود، بمعنى العلم... الثالث: الواجد بمعنى الحزين". (شرح أسماء الله الحسنى). ومن خلال استعراض هذه النصوص، يتبين أن معنى "واجد" لا يدل على فكرة الكائن «être»، ولكن على فكرة المِلْك «avoir». فالواجد هو الله الذي يملك الأشياء والمخلوقات في علمه. وبناء عليه، فالوجود الإلهي هو تملك للأشياء والمخلوقات، والعلم بها. وهكذا نرى أن استعمال لفظة "وجود" عند العارفين لم يخرج بها عن دلالتها اللغوية المعتادة، من حيث إنها تدل على وجدان شيء في باطن الذات، والعلم بذلك. وإضافة إلى هذا، فإن بعض

النصوص العرفانية الأخرى، تربط بين الوجود والإدراك، كما عند الشيخ الأكبر. فالإدراك هو تملك الحق للأشياء سواء كانت موجودة أو معدومة. وبناء عليه، وخلافاً للميتافيزيقي المعتَدّ بوُثوقيته الأبدية، فإن العارف المسلم متأرجح دوماً بين خوف ورجاء، ومهما بلغ يقينه، فإنه دوماً في حيرة من أمره الذي هي العافية الذهنية والروحية للإنسان كما يقول ابن العربي. وهكذا يتبين لنا غنى دلالات لفظة "وجود" عند العارفين المسلمين الذين يربطون دوماً بين الواجد والموجود، أي بين فاعل الوجود، وهو الحق، ومفعول هذا الوجود، وهو الخلق، ما دام أن الحق يملك الأشياء والمخلوقات سواء في عدمها أو وجودها. فمن حيث إن الإنسان قد سبق وجوده في علم الله فهو موجود في حال عدمه، كما في حال بروزه للوجود، خلافاً لما يقوله نظراؤهم من الفلاسفة المسلمين الذين ميّزوا بين الوجود والموجود تبعاً لعمل التراجمة الأوائل في نقل التراث الفلسفي اليوناني، فميّزوا بين فاعل الوجود وهو الله، وبين اسم المفعول، ويسمونه الموجود، ويقصدون به كائناً معيناً. فحينما يدرك العارف حقيقة الفناء، يعلم أن بقاءه مستمر في وجود الله وعلمه. وهذه هي الحيرة التي تحدثنا عنها، وهي هذا الإدراك لحقيقة البقاء والفناء. فالعبد فان باق، فان عن نفسه باق بربه. إن الاستعمال الفلسفي للفظة "وجود" قد أفقرها كثيراً بالنظر إلى دلالاتها اللغوية والعرفانية العميقة والمتعددة التي أشرنا إليها. فقد عمد تراجمة التراث الفلسفي اليوناني والفلاسفة المسلمون من بعدهم على فَكّ الارتباط بين دلالة الاسم الإلهي "الواجد" ودلالة لفظتي "وجود" و"موجود". وهكذا، سيفقد الفعل "وجد" في هذا الاستعمال الفلسفي دلالة التعدية لأن "الموجود" عندهم ليس هو مفعولُ "الواجد"، وسيصبح نتيجة بدون سبب أو علة. كما أن "الوجود" عندهم هو الكائن «l'être» بالمعنى الذهني الصرف.

وقد جهد عبد الواحد يحيى، صاحب هذا الكتاب على نقد هذا التحريف في الفلسفة الغربية والمعروف اختصاراً بالنزعة الأنطولوجية «ontologisme»، والتي بمقتضاها يخلط أصحابها بين الوعي بذواتهم والحدس بالألوهية، أو الخلط بين الكينونة والوجود، أو الخلط بين النفسي والروحي، والخلط بين معرفة الذات والتَّوْق إلى المطلق. وباختصار، فإن النزعة الأنطولوجية هي المحاولات التي قامت بها بعض التيارات الفلسفية

الطبيعية الغربية التي تُبقي على بعض الأبعاد الروحية، باستنادها إلى مذاهب قائمة على تثنية الوجود أو الكائن. وقد أطلق الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي على هذا الانحراف الذي قد يحصل لبعض العارفين في تجربتهم الروحية اسم "رعونة نفس" لما عرّف الشطح بقوله "هو عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي نادرة أن توجد من المحققين أهل الشريعة". فهي زلّة المحقق، وهذا ما يحدث لكثير ممن يخوضون في الحديث عن الحقائق بدون سلوك حقيقي. كما يحصل للفلاسفة المشتغلين على المباحث الميتافيزيقية، فينشأ عندهم هذا الوهم بثنائية الوجود. فهم محجوبون بذواتهم عن ذواتهم، ولا يمكنهم الوصول إلى حقيقة الوجود بأنفسهم، ولكن لابد أن يوحّدوا القصد حتى يصلوا إلى الحق به.

لهذا السبب كان على المترجم التحرُّز في وضع المفاهيم المناسبة لأن المؤلف يستعمل مثلا كلمة "Être" في استعمالات متعددة، فتارة يدل بها على الكائن الإنساني، وتارة على الكائنات بصفة عامة، وتارة يستعملها للدلالة على الوجود الحق من حيث إنه وجود ظاهر، ويعرّفه وفقاً لهذه الدلالة الأخيرة بأنه "مبدأ الظهور المتضمن لمجموع إمكانات الظهور". كما أنه يستعمل المقابل لهذه اللفظة ويسميه "Non Être"، وهذا يُعقّد من مهمة المترجم لأن العربية تتحدث عن المرتبتين باستعمال لفظ واحد هو الوجود، وتضيف نعت "الظاهر" للدلالة على Être (الكائن)، أو نعت "الباطن" للدلالة على Non Être (اللاكائن). ولا يمكن الحديث بشأن هذا الأخير عن أحوال أو مراتب للكينونة لأنه مجال لغير المتعين ولغير المشروط. ففي اللاكائن لا توجد كثرة كما لا توجد وحدة على التحقيق. ثم مما يزيد الأمر تعقيداً هو التفرقة التي يقيمها المؤلف بين الوجود الظاهر والوجود اللاظاهر. وهنا يطرح السؤال التالي: لماذا الحديث عن مراتب الوجود، أو أحوال الوجود المتعددة؟ لم لا يتم الحديث عن الوجود دون مراتب أو أحوال؟ هل هناك تناقض بين الحديث عن الوجود الحق الفرد الأحد، ومراتب أو أحوال الوجود المتعددة؟ والجواب عن هذا الإشكال هو أن وحدة الوجود لا تتأثر بوجود هذه المراتب أو الأحوال لأنها مفتقرة في وجودها إلى مبدئها الوجودي. كما أن وجودها مرتبط بظهورها، والظهور لا يستغرق كل الوجود، بل هناك اللاظهور، أو البطون. إن هذه المراتب تَتحَايَثُ أو تَتَآيَنُ، أي تحدث بنفس الحيثية وفي نفس

الأين. إن التعدد لا يصدر عن الوحدة، كما أن الوحدة لا تصدر عمّا يسميه المؤلف، "الصفر الميتافيزيقي". إن التعدد هو أحد أوجه ظهور الواحد، فهو مندرج فيه، ولا ينفكُّ يوجد به. ولتقريب القارئ من مفهوم "الصفر الميتافيزيقي"، فالمقصود بذلك هو أنه مظهر من مظاهر اللامتناهي. وكما أن "الكلام هو الصمت المعبَّر عنه"، فكذلك "الوحدة (الكائن) هي الصفر الميتافيزيقي (أي اللاكائن)". ومن حيث هو لا كائن، فهو سابق على الوحدة من الناحية المنطقية. وقد عبَّر العُرَفَاءُ المسلمون عن الصفر الميتافيزيقي بمفاهيم "العَمَاءْ" الذي ورد ذكره في حديث أبي رزين العقيلي ﷺ، قال: "أين كان ربنا تبارك وتعالى قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: كان في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق العرش ثم استوى عليه"[2].

فحقيقة العَماء هي الصفر الميتافيزيقي أي حضرة اللاتعين، وهو حقيقة الوجود الحق قبل أن تصدر عنه أي حضرة من الحضرات. كما يجب أن نميز بين الصفر الميتافيزيقي والصفر العددي أو الرياضي الذي هو علامة على انعدام الكمية.

من المعيقات التي تحول دون فهم هذا الكتاب بالنسبة للقارئ العربي، هو اعتماد المؤلف في كثير من الأحيان على بسط المفاهيم الميتافيزيقية التي يقترحها، باللجوء إلى المعارف الشرقية في الهندوسية أو الطاوية. وعادة ما تلجأ هذه التقاليد الشرقية إلى الترميزات الحسية للتعبير عن مراتب الوجود. وعلى الحقيقة، فللرمز دور كبير في بيان حقائق الوجود ومراتبه، بسبب طبيعة الوجود سواء من حيث هو ظاهر أو باطن، متعين أو غير متعين، محدد أو غير محدد، مشروط أو غير مشروط. فطبيعة اللغة البشرية تحول دون إدراك هذه الحقائق نظراً لطبيعة تكوينها، لهذا يتم اللجوء إلى الرمز للدلالة على ما لا يكاد يُنَقَال إلا مع كثير من القُصور والخلل. فمثلا نجد محيي الدين ابن العربي يلجأ إلى استعمال الرمز في بيان مراتب الوجود حينما يستعمل ألفاظاً من قبيل العنقاء، والدرة البيضاء، والزمردة الخضراء، واليمامة الورقاء، والغراب الأسود،... للدلالة على مراتب اللوح والكرسي والطبيعة والهباء والجسم الكل إلى ما هنالك. وعلى الرغم من هذا الاحتراز، فإن علماء المسلمين، إلى جانب

[2] رواه الترمذي وابن ماجه والبيهقي، وصححه الترمذي في موضع، وحسّنه في موضع، وحسّنه الذهبي.

استعمالهم للترميز قد طوّروا لغة عرفانية وجودية في غاية التجريد للحديث عن حقائق الوجود حتى من دون اللجوء إلى مثل هذه الرموز. ولعل طبيعة اللغة العربية من حيث هي لغة مقدسة قد ساعدت كثيراً في بيان هذه الحقائق بأنصع الطرق. وهذا ما نجده مثلا عند الشيخ الأكبر حينما يستفيض في بيان المراتب الوجودية حيث يكتفي في تسميتها بألفاظ قرآنية محضة. وقد وقفت أيضاً على ما ذكره أتباع هذه المدرسة العرفانية الأكبرية حول هذا الموضوع، وبالأخص حول الحضرات الوجودية الخمس، سواء عند القونوي أو الجامي أو القيصري أو القاشاني أو غيرهم. ومن المتأخرين الذين استعرضوا هذه المباحث، العلامة الحافظ محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني في كتابه الماتع الرائق "جلاء القلوب". وقد بيّنَ هؤلاء في مؤلفاتهم كيف يتنزل الوجود من مرتبة البطون، وهي مرتبة اللاتعين، أو الإطلاق، إلى مرتبة الظهور، وتسمى مرتبة التعين، أو مرتبة التقييد. ثم يفصلون في المرتبتين بحيث إن مرتبة البطون مرتبتان: الأولى منهما مرتبةُ الذاتِ البَحْت، والهوية الصِّرْفَة، والوجود المحض، والوجود المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق. وهذه المرتبة هي التي يطلق عليها في الشرع لفظ "هو"، وأحيانا لفظ "الله" في دلالته على الذات الصِّرْف وعدم تعلقها بشيء. ويعبَّر عن مرتبة تجرد الذات، بمرتبة "جمع الجمع" و"الغيب المطلق" و"غيب الهوية"، و"حضرة الطمس" و"بحر العمى"، و"البطون الذاتي"، و"البطون الأكبر". وفي هذه المرتبة يقال "لا يَعْرِفُ اللهَ إلا اللهُ، ولا يَعلم هو إلا هو". والثانية منهما، مرتبة الأحدية المطلقة، وهي مرتبة اعتبار وتعقل إطلاق الذات وتجردها عن جميع القيود والنسب إلا عن نسبة واحدة هي نسبة الأحدية عن الكثرة التي هي أول النسب على الإطلاق. فالحق قد تجلى لنفسه بمرتبة تفرده بالوجود حيث لا وجود لشيء معه، ولا يتجلى بها لغيره تعالى، وليس إلا الإيمان بهذا الغيب، سواء للأملاك أو الأنبياء أو الأولياء وجميع الأصفياء. وتُسَمَّى هذه الأحدية، أحدية العين، وأحدية جمع الجمع، ويقابلها الأحدية الأسمائية، والأحدية الصفاتية، وهما أحدية الكثرة، وأحدية الجمع، والواحدية، أو الأحدية الفعلية. والمراد بهذه الأخيرة، نسبة الأفعال إلى الحق تعالى وحده. والتجلي في هاتين المرتبتين يسمى بتجلي الإطلاق، وهو عدم وجود شيء مع الحق، ويقابله تجلي التقييد، وهو كل ما أشعر بوجود الخلق مع الحق.

أما مرتبة الظهور والتعين فلها مراتب غير متناهية، ويمكن حصرها في خمسة أو ستة، ولها أسماء كثيرة. الأولى مرتبة الوحدة، ويعبر عنها بالوحدة المطلقة، وهي مرتبة تعقل الذات العلية في حضرة العلم إجمالا من غير تمييز لشيء عن شيء. والثانية مرتبة الواحدية، وهي مرتبة تعقل الذات العلية في حضرة العلم تفصيلا ﴿إِنَّ إِلَـٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾ [الصافات 4]. والثالثة مرتبة الأرواح والعقول والنفوس المجردة، وهي غير متحيزة ولا حالّة في متحيز، فهي ليست بِجِرْمٍ حتى تَحُلَّ في فراغ، ولا بعَرَض حتى تقوم بغيرها. وهي قسمان، قسم لا يتعلق بالأبدان ويسمى كَرُوبياً، وقسم منها يتعلق بالأبدان بالتدبير والتَّصرُّف، ويسمى روحانياً. وأصلُ الأرواح وأعظمها وأشرفها الروح الأعظم، وهو الحقيقة المحمدية. وهو أول نور خلقه الله تعالى، وأوَّلُ المبدَعَات. والرابعة مرتبة عالم المثال، وهي عبارة عن الأشياء الكونية المركبة اللطيفة التي لا تقبل التجزئة والتبعيض. فهي كثيفة بالنظر إلى عالم الأرواح، لطيفة بالنظر إلى عالم الأجرام. فهو عالم برزخي بين عالم المجردات وعالم الأجسام. وسمي بعالم المثال لأنه مثال صوري لما في حضرة العلم الإلهية من صور الأعيان والحقائق، ولكونه مشتملا على صور ما في عالم الأجسام. ويناسبه قول الله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم 17]. وهناك أحاديث كثيرة في الموضوع. والخامسة مرتبة عالم الأجسام، وتسمى بعالم الحس والشهادة والناسوت، وهي عبارة عن الأشياء الكونية المركبة الكثيفة التي تقبل التجزئة والتبعيض. وهي خمسة عشر قسماً، وتسمى كُرَاتٍ أو عناصراً أو أفلاكاً تغليباً، وتضم العرش، والكرسي، والفلك الأطلس ويسمى فلك البروج أو فلك الأفلاك والفلك المحيط والدور الأعلى. ثم فلك النجوم التي تبدو ثابتة الواقعة في المنازل الثمانية والعشرين، ثم الأفلاك السبعة للكواكب السيارة، ثم كور العناصر الأربعة.

والسادسة والأخيرة هي مرتبة الجمع والحضرة الجامعة، وهي الحقيقة الإنسانية التي هي العين المحبوبة والمرادة لله على التعيين.

هذه باختصار شديد مباحث الوجود عند المحققين من علماء الإسلام، أوجزناها في أسطر معدودة، حتى يتبيَّنَ للقارئ بَعْضٌ من المفاهيم الميتافيزيقية التي يتناولها الشيخ عبد الواحد يحيى، ويمثّلُ لها بالمقارنة مع بعض مُسمَّياتها في الملل الشرقية القديمة.

وقد يعترض بعض الناس على تَقَحُّمِ الشيخ عبد الواحد يحيى لهذه المباحث الميتافيزيقية الدقيقة، وهو أمر في غاية الصعوبة لما يفترضه من نصاعة ذهن وصفاء سريرة وتقوى لله عز وجل، لكن الجواب عن هذا الاعتراض هو أنه ما من شيء إلا وطَلَبُ معرفته واجبٌ محتَّمٌ، وأن الجهلَ به مع حصول الاستعداد، نُكُوصٌ عن الهِمَّة العالية. فليست هناك أشياء مكتومة وغير معروفة، أو أنها ينبغي أن تبقى كذلك، بل كل ما هنالك وجود أمور غير مفهومة في الحاضر، لكنها ليست غير مُتَصَوَّرَة. في حدِّ ذاتها، بل هي قابلة للتَّصور والفهم، لكنَّ محدوديةَ وقصورَ إدراكِ الموجودات المشروطة التي تنهض بهذه المعرفة هي التي تدفع إلى القول بأن هذا النوع من المعارف غيوبٌ لا تُدْرَك. ويمكن الرَّدُّ ببساطة على هذا الزَّعم بالقول إن المعرفة الحقيقية تذهب أبعدَ من الكائن. وعلى الحقيقة، فالمعرفة الخالصة ليست نسبية على الإطلاق. فليست هناك أمور خارج دائرة الإدراك، لكنْ هناك أمورٌ كثيرة خارج إدراك العقل من حيث هو محدود بشروطه. وحين يتعذّرُ إدراك هذه الحقائق أو على الأصح يتعذَّرُ تَصَوُّرُهَا العقلي وصياغتها اللغوية، يلجأ العُرَفَاء الإلهيون إلى استعمال الرموز لبيان حقيقتها. ومهما يكن، فإن طبيعة هذه الحقائق مُتَفَلِّتَة دوماً وتَجْنَحُ باستمرار إلى الإحاطة والاستيلاء والاستغراق، إلى درجة أن بعض حضراتها يُنْعَتُ بحضرة "العمى" أو "الطمس"، وقد أورد المؤلف هذه اللفظة الأخيرة نقلا عن الهندوسية (tamas)، وهي مما تشترك فيه مع اللسان العربي بنفس الدلالة. ولعل معترضاً يقول، لماذا عمد المؤلف إلى التَّوَسُّل بالمعارف الهندوسية لبيان الحقائق الميتافيزيقية على الرغم من إسلامه، وتوفُّرِ العربية على مذهب متكامل في العلم الوجودي يُغني عن وسائط الملل الشرقية؟ والحقيقة أن طغيان استعمال الرموز في الهندوسية هو الذي دفع المؤلف إلى التوسُّل بهذه المعارف الهندوسية في العلم الميتافيزيقي لِخُلُوِّ اللغات الغربية من مثل هذه الحقائق وصعوبة إدراكها دون وساطة الرمز، إذ إن القوة التجريدية والتوحيدية للغة العربية يحول بينها وبين عقول غارقة في الحس،

مشبَعَة بوثنية المادة. كما أن وحدة الأصل اللغوي بين اللغات الأوروبية والهندو الأوروبية كان عاملا مسهلا في تقبل تلك الحقائق. وأخيراً، فالمؤلف لم يكن يتوجه بكتاباته إلى قارئ عربي أو مسلم يعرف أنه في غنى عن مثل هذه الوسائط، بل كان يتوجه بالأساس إلى القراء الغربيين.

ختاماً، أهنئ الأخ الفاضل، الأستاذ عبد الباقي مفتاح على جهده في تعريب هذا الكتاب ونقل مضمونه إلى القارئ العربي رغم الصعوبات التي ذكرت بعضها آنفاً، فالشيخ عبد الواحد يحيى واحد من الحكماء الإلهيين المسلمين، وحري بملة أهل الإسلام أن يتعرفوا على كتاباته ومذهبه الإلهي، فإن التأثير الذي كان لهذا الرجل على النخب الفكرية والدينية في العالم ليس له نظير في العصر الحديث، حتى لقد أطلق عليه المفكر الكبير "مصطفى فالسان (Michel Valsan)" لقب "البوصلة العصماء".

مدخل

يشتمل هذا الكتاب على ثلاثة أقسام:

- في القسم الأول: تعريف بالمؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى، كتبه هيثم سليمان، وتصرفنا فيه قليلا؛ ثم تعريف بتآليف الشيخ عبد الواحد، كتبه مترجم هذا الكتاب. وختمنا هذا القسم بالإشارة إلى أن لأعداد أبواب كتب الشيخ عبد الواحد دلالات مرتبطة بمواضيعها، ومنها العدد 19 المتعلق بهذا الكتاب.
- في القسم الثاني: ترجمة كاملة لكتاب "مراتب الوجود المتعددة" للشيخ عبدالواحد؛ وسيجد القارئ في التعريف بتآليفه - رقم 2 - نظرة خاطفة في غاية الاختصار لمواضيع الكتاب. وقد وضعنا قبل بداية الترجمة بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة المناسبة لبعض الحقائق المذكورة في الكتاب. كما ذيلنا بعض أبوابه، أو تهميشات المؤلف عليها - ولا تقل أهمية هذه التهميشات عن أهمية المتن نفسه - ببعض التعليقات التي تبين تطابق ما شرحه المؤلف مع العقائد والمفاهيم الإسلامية، وبالأخص في جانبها الصوفي، لا سيما مع النصوص العرفانية العميقة للشيخ الأكبر محمد محيي الدين ابن العربي (560-638هـ). وأحيانا في متن النص المترجم نفسه، نضيف بعض الشرح، أو ما يناسب السياق، مما يسهل الفهم بذكر ما يكافئ المسألة في التراث العرفاني الإسلامي. ولكي يكون التمييز بين كلام المؤلف وكلام المترجم واضحا اخترنا الاصطلاح التالي:

كل الجمل التي بين قوسين هكذا (...) هي من كلام المؤلف؛ والتي بين معقوفين هكذا [...] هي من كلام المترجم.

- في القسم الثالث ملحقان: الأول ترجمة لبحث كتبه المؤلف وأحال إليه في بعض أبواب الكتاب، عنوانه "شروط الوجود الجسماني". والملحق الثاني من وضع المترجم، يشتمل على مجموعة من النصوص لبعض المحققين من الصوفية، الموضحة والمؤكدة لبعض مسائل الكتاب المترجم.

العلامة الصوفي الفرنسي الشيخ عبد الواحد يحيى (روني جينو)

(نقل بتصرف قليل من مقال لهيثم سليمان)

ولادته:

ولد جينو في بلدة (بلوا) بفرنسا في 15 نوفمبر 1886م من أسرة فرنسية كاثوليكية محافظة كانت تعيش في يُسر ورخاء، فقد كان والده مهندساً ذا شأن. وحياة جينو لا تتسم بحوادث معينة؛ حيث كان هادئاً وديعاً، وكانت تلوح عليه، مُنذ الطفولة مخايل الذكاء الحاد، وقد بدأ تعليمه في إقليمه الذي نشأ فيه، وكان دائماً متفوقاً على أقرانه، وانتهى به الأمر سنة 1904م إلى نيل شهادة البكالوريا بعد أنَّ نال جوائز عدة كانت تمنح للمتفوقين. وفي هذه السنة 1904م سار جينو إلى باريس لتحضير الليسانس، ومكث عامين في الدراسات الجامعية، ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته المدرسية المحدودة فقد فتحت له أبوباً أخرى كلَّها لذة، وكلها نعيم؛ ولا نقصد لذة حسية، أو نعيماً مادياً؛ وإذا كانت باريس تمنح ذلك للماديين الحسيين فأنها تمنح لذة روحية، ونعيماً وجدانياً لمن لم تغرهم الدينا وزينتها.

وقد كان جينو من هذا النمط الأخير، كان متطلعاً إلى المعرفة، المعرفة بمعناها الصوفي، كان يتطلع إلى السماء، يريد أن يخترق الحجب، وأن يكشف القناع، وأن يرفع المساتير، وأن يصل إلى الحقّ.

وقد كان مثله إذ ذاك مثل الإمام أبي حامد الغزالي بالضبط، ولو عبرنا عن حاله لما وجدنا أبرع من حديث الغزالي عن نفسه إذ يقول: (ولم أزل في عنفوان شبابي – مُنذ راهقت البلوغ قبل سن العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين – أقتحم هذا البحر العميق (بحر المعرفة) وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذر، وأتوغل في كلّ مظلمة، وأتهجم على كلّ مشكلة، وأقتحم كلّ ورطة، وأتفحص عن عقيدة كلّ فرقة، واستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلاَّ وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلاَّ وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا

فلسفياً إلاّ واقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلاّ وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلاّ وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلاّ وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلاّ وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتّى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا).

كانت تلك بالضبط حالة جينو، وقد أخذت باريس تشير إليه بالابتعاد عن الرسميات والشكليات، وتقدم له الكثير من النواحي الثقافية الروحانية.

كانت باريس مفعمة بالمدارس مختلفة الألوان، كانت فيها الماسونية، وكانت فيها المدارس التي تنتسب إلى الهند، أو إلى التبت، أو إلى الصين، وكان فيها الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم، بل كان فيها الذين يعالجون السحر، والتنجيم، والتصرف في العناصر، واستحضار الأرواح في زعمهم.

وترك فتاناً التعليم الجامعي غيرآسف عليه، وأخذ ينهل من هذه المنابع المختلفة، لقد انتسب إليها، واتصل بها عن قرب ليعلم كل ما لديها من داخلها، فعرف ما تهدف إليه، ومنحته هذه المدارس أسمى درجاتها.

ولقد كانت صلته الوثيقة بهذه المدارس السبب المباشر في انفصاله عنها، فقد أدرك الطيب منها والخبيث، وهدته بصيرته النافذة، وهداه رأيه القويم إلى أنّ الكثرة الكثيرة من هذه المدارس إنّما هي شكلية سطحية لا تصل بالإنسان حقيقة إلى معرفة ما وراء الطبيعة وخالقها أو إلى اختراق الحجب الساترة للحقائق الوجودية، فأخذ في الانفصال عنها شيئاً فشيئاً.

وما انّ تخلص جينو من هذه النزعات حتّى أنشأ سنة 1909م مجلة سماها (المعرفة)، وهذه المجلة اتسمت بالطابع العرفاني الذي كانت عليه مجلة أخرى سبقتها كانت تسمى (الطريق).

كان يساهم في إصدار مجلة (الطريق)، ويشرف على منهجها عالم فرنسي اسمه (شمبرينو)، وقد اعتنق شمبرينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الحقّ)، واستمر يساهم في إصدار مجلة (الطريق) من سنة 1904 إلى سنة 1907، ثمّ لأسباب عدة، انتهى إصدار المجلة، وفي هذه الأثناء تعرف جينو بعبد الحقّ، وساعد عبد الحقّ جينو في تحرير مجلة: (المعرفة)، وكانت المجلة تنشر الأبحاث عن الإسلام، وعن الديانة الهندية، وعن الديانة البوذية، وكانت في الوقت نفسه تنتقد كلّ ما لا تراه مستقيماً في المدارس التي تنتسب إلى الروحانية، واستمرت هذه المجلة إلى سنة 1912 وفي هذه السنة اعتنق جينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الواحد يحيى).

كيف اعتنق جينو الإسلام؟ ولم اعتنقه؟ وعلى يد من أسلم؟

هذه الأسئلة وضعها الغربيون، وأخذوا يفترضون مختلف الفروض للإجابة عنها، ولكن لم تخرج عن أن تكون مجرد فروض، ولقد قال جينو أنّه اتصل بممثلي الأديان الشرقية عن طريق مباشر، فكيف اتصل بهم؟ وبمن اتصل، ثمّ إنّ جينو أهدى أحد كتبه إلى الشيخ (عبد الرحمن عليش) فمن هو هذا الشيخ عبد الرحمن عليش؟ وكيف عرفه جينو؟ وهل هو الذي هداه إلى الإسلام؟ وكيف؟ كلّ هذه الأسئلة كانت غامضة حتّى ألقى عليها الأستاذ (مصطفى فالسان) الذي اعتنق هو الآخر الإسلام، وأتقن لغة القرآن، شيئاً من الضوء في بحث مستفيض نشر في عدد يناير سنة 1953 من مجلة "دراسات في التراثيات الروحية" (إتود ترادسيونال) الفرنسية، وهذا البحث نلخصه فيما يأتي، وعنوانه: "من تاريخ الحركة الصوفية في مصر".

[الشيخ عليش والشيخ عبد الواحد:

أسرة الشيخ عليش أسرة مغربية أشهر رجالها هو الشيخ محمد عليش الكبير (1218-1299هـ)، وقد درس الشيخ محمد عليش في الأزهر ثمّ جلس للتدريس به سنة 1245هـ، وكان يحضردروسه ما ينوف عن المئتين من الطلبة، وقد تقلد مشيخة السادة

المالكية والإفتاء بالديار المصرية سنة 1270هـ، وتذكر الخطط التوفيقية أنّه كان في حال حياته مستغرقاً زمنه في التأليف والتدريس والعبادة، متجافياً عن الدنيا وأهلها، لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد ألف كتبا تدرس بالأزهر.

وفي 1 يونيه سنة 1882م خطب الشيخ عليش ممتدحاً (الجيش الذي خلص البلاد من الوقوع في أيدي الكفار) وأثنى على رؤسائه، ثمّ أفتى بمروق الخديوي توفيق من الدين كمروق السهم من الرمية لخيانته دينه ووطنه، وتلا الشيخ محمد عبده هذه الفتوى في الجمعية العمومية في 22 يوليه سنة 1882م، وكان الخديوي قد أصدر أمراً بعزل عرابي، وتداول الأعضاء فيما يجب عمله فاتفقت آراؤهم على عدم قبول عزل عرابي، وقررت الجمعية وقف أوامر الخديوي وعدم تنفيذها.

وفي هذه السنة، وبسبب تلك الفتوى زُج بالشيخين محمد وابنه عبد الرحمن في السجن، وحكم عليهما بالإعدام، وقد مات الأب في السجن في هذه السنة 1882 (1299هـ)، أمّا الشيخ عبد الرحمن فقد استبدل النفي بحكم الإعدام. ولكن الابتلاء تابعه في منفاه، كانت شهرته وكان حسبه ونبله الذاتي، كان كلّ ذلك من عوامل الشك فيه، واتهم في حماقة، بأنّه يتطلع إلى إقامة الخلافة الإسلامية لحسابه أو لحساب سلطان مراكش، فوضع في السجن من جديد، ولكن وضعه في السجن هذه المرة كان بناء عن أمر أمير مسلم. ومكث عامين في زنزانة لا تطاق، حيث العفونة والروائح الكريهة، وغير ذلك ممّا تضيق به النفس، ولأجل بعث الرعب في نفسه كانوا يتعمدون أن يقتلوا أمامه بعض من حكم عليهم بالإعدام، ثمّ أخرج من السجن من جديد، ونفي إلى رودس.

ولقد أقام أيضاً في دمشق، حيث التقى بالمجاهد العتيد، الأمير عبد القادر الجزائري (1222-1300هـ)، فتألفت بينهما صداقة وطيدة، كان من أسسها حبهما الكبير للشيخ الأكبر محمد محيي الدين ابن العربي (560-638هـ) الذي كان الأمير يكرس وقته لتدريس كتبه، وهوالذي حقق بواسطة عالمين من أصحابه كتاب "الفتوحات المكية" أي أشهر تآليف ابن العربي وأعظم موسوعة صوفية عرفانية إسلامية كيفا وكما. ولما مات الأمير كفنه الشيخ عبدالرحمن وصلى عليه، ودفنه في الصالحية بجوار ضريح الشيخ الأكبر ابن العربي. ثم

أصدرت الملكة فيكتوريا العفو عن الشيخ، فعاد إلى مصر، وأخذ نوره يشع من القاهرة إلى جميع العالم الإسلامي.

ولقد اعتنق جينو الإسلام بواسطة هذا الشيخ، أعني الشيخ عبد الرحمن عليش، وهو الشخص الذي أهدى إليه جينو أحد كتبه بهذه العبارة: (إلى الذكرى الموقرة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، العالم،المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب، مصر القاهرة 132-1349هـ). ففضلاً عن الصفة الصوفية السامية لهذا الشيخ، كان له صفة أخرى، فلقد كتب جينو في أحد خطاباته يقول: (كان الشيخ عليش شيخ فرع من الطريقة الشاذلية، وكان في الوقت نفسه شيخ المذهب المالكي بالأزهر).

والشاذلية طريقة أسسها في القرن السابع الهجري الشيخ أبو الحسن الشاذلي، وهو صورة من أروع الصور الروحانية في الإسلام.

كان الشيخ الذي ينتسب إليه جينو، إذاً يجمع بين صفتين هما الحقيقة والشريعة، كان شيخ طريقة، وشيخ مذهب، ولهذا أهميته بالنسبة لتلميذه فيما يتعلق بتقديرنا لآرائه من الناحية الإسلامية. وهكذا كان هذا الشيخ يفتح السبل أمام كينو، ويهديه الطريق، ولذلك ينبغي أنَّ نعرف القراء بالواسطة التي كانت بينه وبين جينو، والمعلومات التي سنتحدث عنها مصدرها مجلة عربية إيطالية كانت تصدر في القاهرة سنة 1907م تسمى (النادي).

كانت الروح التي تسود هذه المجلة هي روح الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وكانت هذه المجلة تعتبر طليعة مجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا وساهم فيها جينو بحظ وافر، وكان من ألمع محرري مجلة النادي سواء في ذلك قسمها العربي أو قسمها الإيطالي، الكاتب عبد الهادي. وعبد الهادي هذا من أصل لتواني فنلندي، ونشأ مسيحياً، وكان اسمه (إيفان جوستاف)، ثمّ اعتنق الإسلام لما تأثر بابن العربي، وتعلم العربية، وأخذ يكتب في المجلة المقالات وينشر الرسائل الصوفية الإسلامية من مؤلفات الشيخ الأكبر، ويترجم بعض النصوص، وقد تحدثت هذه المجلة كثيراً عن الشيخ عبد الرحمن عليش.

وكان عبد الهادي على صلة شخصية بالشيخ عبد الرحمن عليش، وقد أعطانا عنه معلومات نفيسة، فهو يراه من أشهر رجال الإسلام، ووالده من كبار رجال المذهب المالكي،

أما هو نفسه فقد كان حكيماً عميق الحكمة، وكان محترماً من الجميع، سواء في ذلك الرجال العاديون أم الأمراء والسلاطين، وكان شيخاً لكثير من الجماعات الدينية المنتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. كان زعيماً من زعماء الإسلام، سواء في ذلك ما اتصل بالجانب الصوفي، أو الجانب الفقهي، أو الجانب السياسي، ومع ذلك فقد ابتعد هو ووالده عن ألاعيب السياسة ومؤامراتها، وكانت صفاتهما الكريمة، وتقشفهما في الحياة، ومعرفتهما المستفيضة العميقة، وحسبهما العريق، كلّ ذلك سما بهما إلى مركز ممتاز في العالم الإسلامي، بيد أنّهما لم يعيرا ذلك التفاتاً وما ابتغيا سوى مرضاة الله.

وقد نشرت مجلة النادي مقالة للشيخ عليش عن محيي الدين وقد اختتمها بشكره لعبد الهادي بسبب ما أداه للحضارة من خدمة جليلة في تعريف الناس بمحيي الدين، ثمّ ينتهي الشيخ بأن يحث عبد الهادي على أن يستمر في متابعة دراساته الصوفية غير معني بما يثيره حوله بعض من لم يفهموا الإسلام على حقيقته.

وما إن نشرت مقالة الشيخ في المجلة حتّى أعلن في العدد التالي أنّه تألفت جمعية في إيطاليا وفي الشرق لدراسة ابن العربي وسميت (الأكبرية) ووضعت منهاجاً هو التالي:

1- دراسة ونشر تعاليم الشيخ محيي الدين سواء ما يتصل منها بالشريعة أوما يتصل بالحقيقة، والعمل على طبع مؤلفاته ومؤلفات تلاميذه وشرحها وإلقاء محاضرات خاصة به، وبحوث تشرح آراءه.
2- جمع أكبر عدد ممكن من محبيّ الشيخ ابن العربي، وعقد صلة قوية بينهم تقوم على الأخوة، وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة المختارة من الشرقيين والغربيين.
3- تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممَّن يتبعون الطريق الذي اختطه محيي الدين بن العربي، وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول أو بالعمل.
4- ولا يقتصر عمل الجمعية على ذلك؛ بل يتعداه أيضاً إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين، كجلال الدين الرومي مثلاً، بيد أنَّ مركز الدائرة يجب أنْ يستمر عند ابن العربي.

5- ولا صلة للجماعة قط بمسائل السياسة مهما كان مظهرها، إذ إنّها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة.

وبدأ عبد الهادي ينشر دراساته الصوفية، وقد ساعده الحظ فوجد حوالي عشرين رسالة لابن العربي مخطوطة، نادرة الوجود نفيسة، فأخذ في تحليلها. ولكن المجلة للأسف لم تسلم من شر أعداء التصوف فقضي عليها. ورأى عبد الهادي، متابعاً لإشارة شيخه عليش أن يحاول إقامة صلة روحية بين الشرق والغرب، فسافر إلى فرنسا حيث التقى بجينو. وكان جينو إذ ذاك يصدر مجلة باسم (المعرفة)، فأخذ عبد الهادي في سنة 1910م يساهم فيها بجد ونشاط. لقد نشر فيها أبحاثاً، ولكنه نشر فيها على الخصوص ترجمة كثير من النصوص الصوفية إلى اللغة الفرنسية، وأثمرت مرافقته لجينو أن عقد بينه وبين الشيخ عليش صلة قوية متينة عن طريق تبادل الرسائل والآراء، كانت النتيجة أن اعتنق جينو الإسلام سنة 1912م بعد أن درسه دراسة عميقة مستفيضة. وقامت الحرب سنة 1914 فأوقفت كلّ نشاط يتصل بالدين والروح والفكر، وسافر عبد الهادي إلى اسبانيا، وهناك في بلدة برشلونة توفاه الله سنة 1917م.

وحمل جينو راية الدعوة فاستمر يبني على ما أسسته (الأكبرية)، تلك الجماعة التي تنتهج نهج الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، والواقع هو أنَّ الذي وجه كينو هذه الوجهة هو الشيخ عليش، والشيخ عليش إنما كان مرآة تعكس صورة الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وهو أسمى مظهر للتصوف الإسلامي والعقيدة الإسلامية، وإذا كان الشيخ عليش مالكياً محافظاً، فإن تصوفه يمثل ظاهرا وباطنا لباب التعاليم الإسلامية.

وإن كان الأمر كذلك بالنسبة له فإنه كذلك أيضاً بالنسبة لتلميذه جينو].

عودة إلى حياة جينو:

وفي السنة التي اعتنق جينو فيها الإسلام وتسمى باسم عبد الواحد يحيى، أعني سنة 1912، تزوج من فتاة فرنسية من إقليمه. وفي هذه السنة نفسها توقفت مجلة المعرفة عن

الصدور، فأخذ الشيخ عبد الواحد يكتب في مختلف المجلات، وأخذ يكتب عن انحراف الماسونية فأثار سخط الماسونيين، وأخذ يكتب عن انحراف البروتستانتية فأثار سخط البروتستانتيين، وانتقد الروحانية المزيفة أنى وجدت فغضب منه الذين ينتسبون إلى الروحانية الحديثة.

وفي سبتمبر سنة 1917م عُين الشيخ أستاذاً للفلسفة في الجزائر، فقضى فيها عاماً عاد بعده إلى فرنسا. وعُين في مدرسة بلدته، ولكنّه استقال بعد عام قضاه في التدريس ليتفرغ لأبحاثه، وكان من ثمرة هذا التفرغ أن نشر في سنة 1921 كتابين هما: (مدخل لدراسة العقائد الهندوسية) و(التيوزوفية تاريخ دين مزيف)، وتوالى نشر كتبه، وتوالت مقالاته ي مختلف الجرائد.

وفي سنة 1925م فتحت له مجلة (قناع إيزيس) صدرها فأخذ يكتب فيها، وانتهى به الأمر في سنة 1929 أن أصبح أهم محرر بها، ورفض ما عرضته عليه المجلة من رئاسة التحرير.

ثمّ عرضت دار من دور النشر في باريس على الشيخ عبد الواحد أن يسافر إلى مصر ليتصل بالثقافة الصوفية فينقل نصوصاً منها، ويترجم بعضها فقبل العرض.

وفي 20 فبراير سنة 1930 (وهي سنة وفاة الشيخ عليش) سافر إلى مصر لهذا الغرض، وكان من المفروض أن يقضي فيها بضعة أشهر فقط، ولكن هذا لعمل اقتضاه مدة طويلة، ثمّ عدلت دار النشر عن مشروعه، فاستمر الشيخ عبد الواحد يحيى في القاهرة يعيش في حي الأزهر، متواضعاً، مستخفياً لا يتصل بالأوروبيين، ولا ينغمس في الحياة العامة، وإنّما يشغل كلّ وقته بدراساته وتآليفه والإجابة عن الرسائل الكثيرة التي ترد عليه. وكانت له صلة عميقة متينة مع إمام الطريقة الحامدية الشاذلية الشيخ المربي العارف سلامة الراضي (1284-1357هـ/ 1867-1939).

كانت والدته وزوجته ووالده قد توفاهم الله قبل حضوره إلى القاهرة، فحضر إليها وحيداً، ووجد الكثير من المشاق في معيشته منفرداً، فتزوج سنة 1934م كريمة الشيخ الصوفي محمد إبراهيم، فمهدت له حياة من الطمأنينة والهدوء، وانتقل بها من حي الأزهر إلى

حي الدقي، واستمر يرسل المقالات إلى فرنسا، وينشر الكتب مستريحاً إلى عطف زوجته ورعايتها.

ورزقه الله بفتاتين، سمى إحداهما خديجة، والأخرى ليلى، ورزقه بولد سماه أحمد، كان له قرة عين، وبعد وفاته في جانفي 1951 بنحو أربعة أشهر أتت زوجته بولد سمته باسم والده أي عبد الواحد.

ولقد حاول الشيخ عبد الواحد بمجرد وصوله إلى القاهرة أن ينشر فيها الثقافة الصوفية، فساهم مالياً وأدبياً في إخراج مجلة (المعرفة)، وقد بدأت المجلة وعليها طابع التصوف، ولكنَّها فيما يبدو لم تجد الإقبال المنتظر، فأخذت تتسم شيئاً فشياً بالطابع الأدبي، ثمّ توقفت عن الصدور بعد ثلاث سنوات من حياتها.

ومكث الشيخ عبد الواحد في القاهرة يؤلف الكتب، ويكتب المقالات، ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم، كان حركة دائمة، حركة فكرية وروحانية تشع أنوارها على كلّ من يطلب الهداية والرشاد.

وفاته:

واستمر هكذا إلى أن أتاه المصير المحتوم في 7 يناير سنة 1951م تحيط به أسرته الكريمة، وبجواره السيدة (فلنتين دي سان بوان)، تلك السيدة العظيمة التي أقامت في القاهرة منذ سنة 1924 واستقبلت الشيخ عند حضوره، واستمرت صديقة له طيلة إقامته بالقاهرة، ثمّ ودعته الوداع الأخير.

كانت هذه السيدة أديبة مشهورة، وصحفية لامعة، ولا عجب في ذلك فقد كانت من أسرة الشاعر الفرنسي الشهير (لامارتين)، وقد اعتنقت الإسلام، وناضلت عنه جزاها الله خير الجزاء.

ولقد وصف الكاتب المشهور (اندريه روسو) – حيث كان في القاهرة إذ ذاك – جنازة الشيخ عبد الواحد فكتب في جريدة (الفيجارو) الفرنسية يقول: (شُيعت جنازته في اليوم التالي لوفاته، وسار في الجنازة زوجته وأطفاله الثلاث، واخترقت الجنازة البلدة إلى أنَّ

وصلت إلى مسجد سيدنا الحسين حيث صلي عليه، ثمّ سارت الجنازة إلى مقبرة الدراسة، لقد كانت جنازة متواضعة مكونة من الأسرة، ومن بعض الأصدقاء، ولم يكن فيها أيّ شيخ من مشايخ الأزهر، ودفن الشيخ عبد الواحد في مقبرة أسرة الشيخ محمد إبراهيم، وكان آخر ما قال لزوجته: (كوني مطمئنة، سوف لا أتركك قط، حقيقة أنّك لا ترينني، ولكنني سأكون هنا وسأراك)، ويضيف روسو: (والآن حينما لا يلتزم أحد أطفالها بالهدوء فأنها تقول له: كيف تجرؤ على ذلك مع أنَّ والدك ينظر إليك، فيلتزم الطفل السكون في حضرة والده اللامرئي).

وفي 9 يناير وصلت إلى باريس برقية تعلن (وفاة رينيه جينو الفيلسوف والمستشرق الفرنسي)، وما أنَّ وصلت هذه البرقية حتّى أخذت الصحف والمجلات تنشر مختلف المقالات عن الشيخ تحت عناوين مختلفة منها (حكيم كان يعيش في ظلّ الأهرامات)، و(فيلسوف القاهرة)، (أكبر الروحانيين في العصر الحديث). ووصفوه (بالبوصلة المعصومة)، و(بالدرع الحصين)، ثمّ خصصت له مجلة (دراسات تراثية) عدداً ضخماً كتب فيه الكثيرون من كتاب فرنسا مقالات شتى.

وكذلك خصصت له مجلة (فرنسا – آسيا) عدداً ضخماً كتب فيه كذلك كثير من الكتاب الفرنسيين، ولكن جينو كان عالمياً، ولذلك أوسعت المجلتان صدرهما للكتاب الألمان والانجليز. ثم توالت كثيرجدا من البحوث والكتب والأطروحات الجامعية والملتقيات التي تناولت أثاره بالتحليل والتقدير. وكثير هم الذين أسلموا وانخرطوا في الطريق الصوفي بعد دراستهم لكتبه، ولا تزال هذه الظاهرة قائمة إلى يومنا هذا.

ولكن ما كتب عنه لم يكن كلُّه من هذا النمط فلقد كان هناك أعداؤه، كان هناك الماسونيون المنحرفون، وكان هناك المسيحيون الحانقون، وكان هناك المشايعون للعلم المادي الحديث ولهذه الحضارة الغربية التي هاجمها جينو ولعنها في غير ما رأفة أو رحمة ولا أدنى تنازل لأي مظهر لها. وقد كتب هؤلاء كلّهم ضد جينو، واحتد الخلاف بين أنصاره وأعدائه، وكانت النتيجة من ذلك كلُّه خيراً وبركة، فقد حث ذلك الكثيرين على قراءة كتب جينو، وفي قراءته الخير كلّ الخير. وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله أن اضطربت وتهافتت حجج المعادين للإسلام، وأخذ الإسلام يغزو أوروبا في بعض أفراد من طبقاتها المثقفة، وتكونت

الجمعيات في فرنسا وسويسرا تريد أن تنهج نهج الشيخ عبد الواحد وتسير على منواله الصوفي العرفاني.

روني جينو بقلم الإمام عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر):

في كتابه "المدرسة الشاذلية الحديثة" تكلم الشيخ عبدالحليم محمود عن أول لقاء جمعه بالشيخ عبدالواحد يحيى، وترجم بعض مقالاته، ومما ذكره عنه قوله: [ولا يتأتى أن نترك المجال دون أن نذكر بعض ما سبق أن كتبناه عن الشيخ، لقد كتبنا عنه في الكتيب الذي نشرناه بعنوان (أوروبا والإسلام) ما يلي: (أمّا الذي كان إسلامه ثورة كبرى هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة، فاقتدوا به واعتنقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا، فهو العالم الفيلسوف الحكيم الصوفي (رينيه جينو) الذي يدوي اسمه في أوروبا قاطبة، وفي أمريكا، والذي يعرفه كلّ هؤلاء الذين يتصلون اتصالاً وثيقا بالدراسات الفلسفية الدينية في أوروبا، أو في أمريكا.

وكان سبب إسلامه بسيطاً منطقياً في آن واحد، لقد أراد أنْ يعتصم بنص مقدس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد - بعد دراسة عميقة - سوى القرآن، فهو الكتاب الوحيد الذي لم ينله التحريف ولا التبديل لأنَّ الله تكفل بحفظه، وحفظ بحقيقة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). لم يجد سوى القرآن نصاً مقدساً صحيحاً، فاعتصم به، وسار تحت لوائه، فغمره الأمن النفساني في رحاب الفرقان. ومؤلفاته كثيرة مشهورة من بينها كتاب (أزمة العالم الحديث) بين فيه الانحراف الهائل الذي تسير فيه أوروبا الآن، والضلال المبين الذي أعمى الغرب عن سواء السبيل. أمّا كتابه (الشرق والغرب) فهو من الكتب الخالدة التي تجعل كلّ شرقي يفخر بشرقيته، وقد رد فيه إلى الشرق اعتباره مبيناً أصالته في الحضارة، وسموه في التفكير، وإنسانيته التي لا تقاس بها مادية الغرب وفساده وامتصاصه للدماء، وعدوانه الذي لا يقف عند حدّ، وظلمه المؤسس على المادية والاستغلال، ومظهراً

في كلّ صفحة من صفحاته نبل الشرقيين وعمقهم وفهمهم الأمور فهماً يتفق مع الفضيلة ومع أسمى المبادئ الإنسانية.

وقد كتبنا عنه تقريراً لإحدى جامعاتنا المصرية للتعريف به ننشره فيما يلي: (رينيه جينو: من الشخصيات التي أخذت مكانها في التاريخ، يضعه المسلم بجوار الإمام الغزالي وأمثاله، ويضعه غير المسلمون بجوار أفلوطين صاحب الأفلاطونية الحديثة وأمثاله، وإذا كان الشخص في بيئتنا الحالية لا يقدر التقدير الذي يستحقه إلاّ بعد وفاته، فقد كان من حَسَن حظ (رينيه جينو) أنّه قُدر أثناء حياته، وقُدر بعد وفاته. أمّا في أثناء حياته فكان أول تقدير له أن حرمت الكنيسة قراءة كتبه، والكنيسة لا تفعل هذا إلاّ مع كبار المفكرين الذين تخشى خطرهم، وقد وضعته بذلك بجوار عباقرة الفكر الذين اتخذت تجاههم نفس المسلك، ولكنّها رأت في (رينيه جينو) خطراً يكبر كلّ خطر سابق، فحرمت حتّى الحديث عنه. وإذا كان هذا تقديراً سلبياً له قيمته، فهناك التقدير الإيجابي الذي لا يقل في أهميته عن التقدير السلبي، فهناك هؤلاء الذين استجابوا لدعوة (رينيه جينو) فألفوا جمعيات في جميع العواصم الكبرى في العالم، وعلى الخصوص في سويسرا وفي فرنسا؛ والمكونون لهذه الجمعيات احتذوا حذو (رينيه جينو) فاتخذوا الإسلام ديناً، والطهارة والإخلاص وطاعة الله شعاراً وديدناً، ويكونون وسط هذه المادية السابغة، وهذه الشهوات المتغلبة واحات جميلة، يلجأ إليها كلّ من أراد الطهر والطمأنينة. ومن التقدير الإيجابي أيضاً أنّ كتبه رغم تحريم الكنيسة لقراءتها قد انتشرت في جميع أرجاء العالم، وطبعت المرة بعد الأخرى، وترجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحية الناهضة، ما عدا العربية للأسف الشديد. ومن الطريف أنّ بعض الكتب ترجم إلى لغة الهند الصينية، ووضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا (الدالاي لاما). ولم يكن يوجد في الغرب شخص متخصص في تاريخ الأديان إلاّ وهو على علم بآراء (رينيه جينو). كلّ هذا التقدير في حياته، أمّا بعد مماته فقد زاد هذا التقدير: لقد كتبت عنه جميع صحف العالم، ومنها بعض الصحف المصرية العربية، كالمصور مثلاً، الذي كتب عنه في استفاضة، والصحف الإفرنجية أيضاً، كمجلة (إيجيبت نوفال) التي أخذت تكتب عنه عدة أسابيع، ثمّ أخذت تكتب عنه كلّ عام في ذكرى وفاته.

وقد خصصت له مجلة (فرنسا- آسيا) وهي مجلة محترمة، عدداً ضخماً كتب فيه كبار الكتاب الشرقيين والغربيين، وافتتحته بتقدير شاعر فرنسا الأكبر (اندريه جيد) لرينيه جينو وقوله في صراحة لا لبس فيها: (أنَّ آراء رينيه جينو لا تنقض)، وخصصت مجلة (ايتود ترا ديسيونال) وهي المجلة التي تعتبر في الغرب كلُّه لسان التصوف الصحيح، عدداً ضخماً من أعدادها كتب فيه أيضاً كبار الكتاب الشرقيين والغربيين.

نشأ (رينيه جينو) في فرنسا من أسرة كاثوليكية ثرية محافظة، نشأ مرهف الشعور، مرهف الوجدان، متجهاً بطبيعته إلى التفكير العميق والأبحاث الدقيقة، وهاله حينما نضج تفكيره ما عليه قومه من الضلال، فأخذ يبحث في جد عن الحقيقة، ولكن أين هي؟ أفي الشرق أم في الغرب؟وهل هي في السماء أم في الأرض؟

أين الحقيقة؟ سؤال وجهه (رينيه جينو) إلى نفسه، كما وجهه من قبل إلى نفسه، الإمام المحاسبي، والإمام الغزالي، والإمام محيي الدين ابن عربي، وكما وجهه قبلهم عشرات من المفكرين الذين أبوا أن يستسلموا للتقليد الأعمى. وتأتي فترة الشك والحيرة والألم المُمض، ثمّ يأتي عون الله، وكان عون الله بالنسبة لرينيه جينو أن بهرته أشعة الإسلام الخالدة، وغمره ضياؤه الباهر، فاعتنقه، وتسمى باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، وأصبح جندياً من جنوده يدافع عنه ويدعو إليه.

ومن أمثلة ذلك ما كتبه في كتاب (رمزية الصليب) تفنيداً للفرية التي تقول: (أنَّ الإسلام انتشر بالسيف)، ومن أمثلة ذلك أيضاً ما كتبه في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة (كاييه دي سود) في عددها الخاص بالإسلام والغرب دفاعاً عن الروحانية الإسلامية. لقد أنكر الغربيون روحانية الإسلام، أو قللوا من شانها، وأشادوا بروحانية المسيحية وأكبروا من شأنها، ووضعوا التصوف المسيحي في أسمى مكانة، وقللوا من شأن التصوف الإسلامي. فكتب الشيخ عبد الواحد يحيي مبيناً سمو التصوف الإسلامي وروعته، وقارن بينه وبين ما يسمونه بالتصوف المسيحي أو (الميستيسيسم)، وانتهى بأنَّ هذا الميستيسيسم لا يمكنه أن يبلغ ولا عن بعد ما بلغه التصوف الإسلامي من سمو، ومن جلال.

على أنّ الشيخ عبد الواحد يحيى لم يشد بالإسلام فحسب، وإنّما أشاد في جميع كتبه، وفي مواضيع لا يأتي عليها حصر بالشرق، ثمّ خصص كتاباً ضخماً بعنوان: (الشرق والغرب) تزيل قراءته عن نفس كلّ شرقي مركب النقص الذي غرسه الاستعمار في نفوس الشرقيين في السنوات الأخيرة. لقد دأب الاستعمار على أن يغرس في نفوس الشرقيين أنّهم أقل حضارة، بل أقل إنسانية من الغربيين. وأتى الشيخ عبد الواحد فقلب الأوضاع رأساً على عقب، وبين للشرقيين قيمتهم، وأنّهم منبع النور والهداية، ومشرق الوحي والإلهام. إنَّ كلّ شرقي يفخر بشرقيته بمجرد قراءته لهذا لكتاب، وهو ليس كتاباً يشيد بالشرق على الأسلوب الصحفي، أو على الطريق الإنشائية، وإنّما هو كتاب علمي بأدق المعاني لكلمة علم، وهذا وحده يكفي لأن يقيم الشرقيون مظاهر التكريم للشيخ عبد الواحد اعترافاً منهم بالجميل، والله الموفق].

تآليف الشيخ عبد الواحد يحيى

(مقال لمترجم الكتاب عبدالباقي مفتاح)

تتمثل مؤلفات الشيخ عبد الواحد يحيى في 27 كتاباً باللغة الفرنسية، ترجم أكثرها إلى العديد من اللغات، كما تشمل عددا هائلا من المقالات والتعليقات والرسائل، الكثير منها لا يزال مخطوطاً، وهي تعليقاته على كتب صدرت خلال حياته أو على مقالات وبحوث نشرت في المجلات. وقد جمع كثير منها في كتب نشرت بعد وفاته. وأمّا رسائله فقد كان يتحاور من خلالها مع المثقفين والباحثين في ميادين التراث الديني والعرفاني والمفاهيم الصوفية والتربية الروحية والاتجاهات الفكرية المعاصرة؛ وفي أغلبها أجوبة على تساؤلاتهم، وتقويم لمعلوماتهم، وتصحيح لمفاهيمهم. ولم يكتب الشيخ عبد الواحد عن الإسلام والتصوف الإسلامي إلاّ بعض مقالات وعدة بحوث، مع كثير من الإشارات الهادفة والملاحظات والتنبيهات القصيرة الصائبة حول الدين الإسلامي وحقائقه الصوفية، بثها في ثنايا غالب مكتوباته. وقد ركز الشيخ جل جهوده على توضيح الأسس الأصلية والمبادئ الكلية للحقائق الإلهية والمعارف الميتافيزيقية والمنهاج السليم للتربية الروحية التي توصل صاحبها إلى التحقق بالكمال. كما كرر في كل مباحثه أنّ لا نجاة للفرد ولا للمجتمعات إلاّ بالعودة إلى الدين الإلهي القيم الخالد، وأنّ الإنسان لا يتحقق بالمعرفة الصحيحة وولاية الرحمان الكاملة إلاّ بسلوك طريق التصوف النقي الأصيل.

وقد قام الشيخ في الكثير من مكتوباته بتشريح في منتهي الدقة، وانتقاد في غاية الصرامة لكلّ تيارات الحداثة المناقضة للدين الإلهي وللبابه المتمثل في العرفان الصوفي، كما هاجم بكل قوة، وبدون أدنى تنازل، كلّ المفاهيم الدجالية المضادة لتعاليم رسل الله تعالى، وأعلن حرباً على المدارس التي تروج للروحنة الزائفة وللروحنة الملفقة.

والقارئ الجاد الصادق لكتبه من المثقفين الغربيين، يجد نفسه منساقاً تلقائياً من أعماقه إلى التعرف على الإسلام واعتناقه اقتداء بالمؤلف الذي أسلم وعمره نحو 25 سنة،

وهذا ما وقع بالفعل للكثير ممَّن طالعوا تآليفه. ثمّ إنّ أصحابه وتلاميذهم،خصوصاً الشيخ الجليل العارف مصطفى فالسان (1907-1974) ونجله محمد فالسان وتلاميذه من أمثال عبد الله شود كيفيكز وداود كريل وعبد الرزاق جليس وعبدالله بونو وغيرهم، وجهوا تلك المبادئ التي دعا إليها ورسخها الشيخ عبد الواحد، توجيهاً إسلامياً أصيلاً في إطار التصوف الإسلامي النقي وعرفانه العميق السامي المستوعب لجميع حقائق الشرائع السابقة لاستمداده من كتاب الله القرآن العزيز الجامع المهيمن المحفوظ إلى يوم الدين. أمّا أهم محاور مواضيع كتب الشيخ عبد الواحد يحيى فهي ستة،وتتوزع حولها مختلف كتبه التالية:

(أ) محور العرفان الإلهي الميتافيزيقي

1- رمزية الصليب (1931) Le symbolisme de la croix

هذا الكتاب يتألف من مقدمة وثلاثين فصلاً في 225 صفحة، كتبه سنة 1931، وهي السنة التي استقر فيها الشيخ بالقاهرة حتّى آخر حياته سنة 1951، وذلك إثر وفاة شيخه عبد الرحمن عليش الذي كان أحد أئمة العلم في الأزهر وإمام الطريقة الشاذلية ومفتياً للمالكية في مصر؛ وإليه أهدى الشيخ عبد الواحد كتابه هذا بهذه العبارة: (إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب). ولعل هذه الفكرة تتمثل في المقولة التي ذكرها في ثنايا الكتاب، ومعناها أنّه إن كان للمسيحيين شكل الصليب فللمسلمين حقيقته التوحيدية. وبالفعل فهذا الكتاب، رغم ما قد يوحي به عنوانه، يتميز بطابع إسلامي واضح من حيث عمق المفاهيم المتعلقة بالتوحيد خصوصاً، وفيه يتّضح أنّ رمزية الصليب ليست من خصوصيات المسيحية، بل تتميز بوسع انتشارها حتى لا يكاد يخلو منها تراث عرفاني عبر العصور، إنها أساساً تدلّ على التحقق بمرتبة الإنسان الكامل، التي هي عبارة عن جمعية كلّ المستويات الأفقية الإمكانية المنفعلة مع كلّ المدارج العمودية الوجوبية الفاعلة عروجاً ورجوعاً في النقطة الأصلية لمركز التجلي الذاتي الأكمل؛ أي بعبارة أخرى التحقق الذاتي بالأسماء الحسنى بتجلياتها الفاعلة في مرايا حضرات العبودية المنفعلة. ثمّ يوضح الشيخ المعاني المرتبطة بهذا

المفهوم، مع بسطه لرمزية الصليب المعقوف الذي يدلّ على فعل المبدأ المركـزي في تـدبيرالعالم وتحريكه، ولرمزية الشجرة الوجودية الوسطى التي أصـلها ثابـت وفروعهـا في الـسماء تـؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها، وهي كلمة الله الطيبة، وهـي إحـدى رمـوز الإنـسان الكامـل، وفي مركزها حضرة الرضوان. ومن مميزات هـذا الكتـاب بيانـه أنّ استنباط أسـرار الوجـود مـن رمزية الصليب تساعد على عرض أسـس المعرفـة الميتافيزيقيـة والـسلوك الروحـي بأسـلوب قريب من المنطق الرياضي الهندسي.

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب يبيّن الشيخ أنّـه يمكـن اعتبـار نقطـة تقـاطع خـط الإسراء الأفقي وخط المعراج العمودي كمسقط لخط ثالـث عمـودي علـى سـطح الـصليب، وبذلك يصبح الصليب ذا ثلاثة أبعاد، مستوعباً للمكان بجهاته الـستة، وللزمـان بأيـام الخلـق الستة، وسابعها في نقطة الديمومة أو يوم الخلود ؛ كما يمثـل مركـزه نقطـة الاعتـدال الثابتـة في الآن الدائم، وهي التي تبرز منها تجليات الشؤون الإلهية في دوائر الأزمنة والأمكنـة وفـق كـلّ بعد ومرتبة من أبعاد ومراتب الوجود. وخلال ذلك العرض ينبـه الـشيخ إلى دلالات أخـرى للصليب، كازدواجية الجلال والجمال، والمطلق والمقيد، وكيف تتكامل المتقابلات المنبثقـة مـن نقطة الالتقاء المركزية الذاتية الثابتة في نفسها المحركـة لغيرهـا، ومـن تلـك المتقـابلات: الفـرع العمودي الصاعد في معارج عليين حيث أغصان شجرة طوبى الجنانيـة المسقية بميـاه التـسنيم العلوية، وعكسه الفرع الهابط في دركات سـجين حيـث جـذور شـجرة الزقـوم المسقية بميـاه الحميم السفلية ؛ والخط الأفقي للصليب في هذه الرمزية يشير إلى الـبرزخ الفاصـل بـين عـالم اليمين وبين عالم الشمال أيّ سور الأعراف حيث حوض مياه الحياة الذي تتحول فيـه النـشأة الجهنمية إلى نشاة جنانية.

ثمّ تطرق الشيخ إلى موضوع الحرب والسلام بالمفهوم الأوسع، أيّ الحرب التي تنشأ من تنازع المتقابلات المتعاكسة، والجهاد الضروري للرجـوع مـن كثـرة التـشتيت والتفرقـة إلى وحدة التكامل والانسجام، فالجهاد الأكبر لهوى النفس يثمر تحقيق سلام الطمأنينة والرضا.

ثمّ تطرق إلى تعدد الشؤون الإلهية في مختلـف مـستويات المرايـا الخلقيـة عـبر مراتـب الوجود، وتعرض لرمزية النسيج مبيناً أنّ الأعيان الممكنة تظهر بتقـاطع الخيطين المتعامـدين:

خيط السدي الوجوبي العمودي مع خيط الطعمة الإمكاني الأفقي، وأنّ مصير كلّ فرد هو ما ينسجه بنفسه من نفسه كما تفرز العنكبوت بيتها من مادة نفسها.

ثمّ تعرض الشيخ إلى التحول الدائم المستمر في الصور، المعبر عنه بالخلق الجديد، وما يترتب عليه من استحالة إمكانية التناسخ في الوجود كما تتوهمه بعض النظريات والعقائد الباطلة.

وبعد ذلك وضح الفرق الأساسي بين مفهوم النقطة وبين امتدادها، فالنقطة بمنزلة مطلق الذات، وما يظهر عن النقطة من صور فضائية وأشكال مقيدة هو بمنزلة التعينات الإمكانية، وأتبع ذلك بذكر شجرة النور كرمز لتثنية النقطة الوجودية، أيّ لظهور صورتها في مرآة الوجود الإمكاني لإبراز جواهر الكنز المخفي فيها، بظهور صور التقييد الإمكانية الحادثة المتجددة في كلّ آن، رغم ثبوت أعيانها في حضرة القدم، حيث أنَّ الكمال يستلزم جمع كلّ الأضداد في النقطة الأصلية الجامعة للحدوث والقدم، أي للقيود والإطلاق، والمستوعبة في وحدتها لكلّ كثرة. وهذا الكتاب مدخل كتابه التالي الذي كتبه في نفس السنة.

2- مراتب الوجود المتعددة (1931) Les états multiples de l'Etre

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و18 فصلاً في 106 صفحة، وهو أعمق كتب الشيخ فيما يتعلق بالمعرفة الإلهية والوجودية، وفيه بيان دقيق للحقائق المتعلقة بوحدة الوجود، لا بمعناها الفلسفي الذي لا يميز بين الخالق والمخلوق، ولا بين الوجود الواحد والموجودات المتكاثرة، ولا بين الظاهر والمظاهر، ولا بضلالات الاتحاد والحلول، بل وحدة الوجود بمعناها الإسلامي الأصيل من توحيد الأفعال من حيث قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات 96]، وتوحيد الصفات من حيث: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد 3]، وتوحيد الذات من حيث: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة 115].

فمدار هذا الكتاب حول تجليات الوجود الذاتي الحقّ في الشؤون الإلهية ومظاهرها الكونية عبر مراتب الوجود، خصوصاً المظهر الإنساني الجامع الكامل، علماً بأنّ تلك الشؤون والتجليات والمراتب متكافئة من حيث الجمع الذاتي، وتتفاوت درجاتها من حيث الفرق الأسمائي.

والفصول الثلاثة الأول من الكتاب تتناول مفاهيم الوجوب والإمكان، ثمّ التمييز بين الممكن القابل للظهور، والممكن الذي لا يقبل الظهور، ثمّ التمييز بين التعيين الذاتي الذي هو مبدأ كلّ تجل، واللاتعين الذي لا يعني العدم، مثلما أنّ الصفر ضروري في الأعداد حتّى يتميز الموجب من السالب، فاللاتعين هو بمنزلة الصفر المتيافيزيقي. وفي الفصول الأخرى وضح الشيخ مسائل تجليات الوحدة الذاتية المطلقة في الكثرة الأسمائية ومظاهرها الخلقية المقيدة، وعلاقة ذلك بوعي الإنسان من حيث إنيته الفردية كقبس من العقل الكُلّي، وظهورها المتكثر في الملكات النفسية والعقلية في اليقظة والمنام؛ ثمّ تعرض الشيخ إلى المضاهاة بين وحدة تلك الملكات في الإنية رغم تكاثر مظاهرها. وبعد ذلك بسط الكلام في مفهوم المعرفة وتدرجها إلى غاية كمال التحقق بالوحدة الذاتية.

3- الميتافيزيقا الشرقية (1939) La métaphysique orientale

هذا الكتاب هو رسالة موجزة (26 صفحة) ملخصة لمحاضرة ألقاها الشيخ المؤلف في جامعة السربون، وعرض فيها الشروط الضرورية لفهم مؤلفاته، حيث وضع الحدود المضبوطة لجملة من المصطلحات التي هي مفاتيح لفهم مكتوباته، ودعا إلى اكتساب الوسائل المفضية إلى التحقق بحقائق العلم المقدس بالتدرج عبر مختلف مراحله، مع تأكيده بنبذ كلّ الأخطاء والمغالطات الشائعة في الفكر الغربي الحديث، وحثّ الطالب المتطلع إلى المعرفة على أن يبحث عن الظروف الملائمة التي تساعده على السلوك وفق الدين القيم في وسط متشبع بالتراث الروحي الأصيل.

4- مبادئ حساب المقادير اللامتناهية في الصغر (1946)

Principes du calcul infinitésimal

يوضح الشيخ في هذا الكتاب الفوارق الأساسية التي تميز مفهوم اللامتناهي عن مفهوم اللامعين، وهو ما يجهله الكثير من علماء الرياضيات في هذا العصر، وكذلك أدعياء العلم المتيافيزيقي، حيث لا يتحرجون من اعتبار تعدد اللامتناهيات. وهو ما يتناقض مع إطلاق اللامحدود وكماله. ثمّ يوضح الشيخ الدلالات الأصلية لبعض المفاهيم الرياضية كعملية التكامل أو العبور إلى النهايات مبيناً ما يضاهيها في الميدان الميتافيزيقي، وهذا مثال يوحي بمدى البون الفاصل بين العلوم السطحية الظاهرية وبين حقائق العلم الرباني التراثي الأصيل، وأنّ هذا الأخير يمثل قاعدة انطلاق اكتساب المعارف الميتافيزيقية ولو على الصعيد النظري، والجدير بالملاحظة أنَّ مطالع هذا الكتاب، حتّى وإنْ كان عديم المعرفة بالرياضيات، يمكن له أن يستفيد من الفصول الأولى، مع إمكانية عثوره في باقي الفصول على بعض التوضيحات الهامة الأخرى.

5- رموز العلم المقدس (1962) Les Symboles de la science Sacrée

بحق يعتبر هذا الكتاب للشيخ عبد الواحد يحيى من أهم وأنفس المراجع في علم مقارنة الأديان والتراثيات الروحية من خلال الفحص العميق لرموزها المشتركة، وهوأيضا مدخل ممتاز لجملة من المفاهيم الأساسية المتعلقة بالتربية الروحية والعرفانية التي تشترك في جوهرها الواحد وفي هدفها الواحد كل المدارس التربوية الأصيلة حتى إن اختلفت كيفيات التعبيرعنه وتنوعت مسالك البلوغ إليه.

ويتألف الكتاب من 75 مقالة نشرها الشيخ عبدالواحد ما بين 1925 و 1950 في مجلتين كانتا تصدران في فرنسا هما: (ريكنابيت *Regnabit*) و(برقع إيزيس.) التي تحول عنوانها سنة 1936 إلى (دراسات تراثية)؛ والجامع لهذه المقالات ومرتب تسلسلها وناشرها سنة 1962 هو الصاحب الوفي للشيخ عبد الواحد: العلامة العارف الشيخ مصطفى فالسان (1907-1974). وفي كلّ مقالة بيان لدلالات رمز معين تشترك فيه العديد من الملل

والديانات والمذاهب التراثية الموصولة بالوحي الإلهي، كرمز الكهف ورمز الجبل ورمز الشجرة ورموز القلب والسلم والمركز والسبحة، وغير ذلك من المفاهيم المتعلقة بالفن المعماري المقدس أو البروج الفلكية والهيئة الكونية، أو الدلالات العرفانية للأعداد والحروف كحرف (نون) وحرف (قاف). وفي ثنايا هذه المقالات والتهميشات التابعة لها توجد توضيحات هامة جدا للكثير من المصطلحات والإشارات الرمزية الخاصة بالميدان الميتافيزيقي. وعلى العكس من الأطروحات المعاصرة، يبيّن الشيخ أنَّ الرموز ليست مجرد مصطلاحات وضعية متوجهة لنخبة اجتماعية أوعرقية، وإنَّما هي نماذج ومثل لحقائق تفتح آفاق الوعي اليقظ على الآفاق المقدسة للمراتب العلوية لأنَّها بارزة من حضرة الغيب العلوي.

(ب)محور السلوك الروحي والتحقق العرفاني

6- نظرات في التربية الروحية (1946) Apercus sur l'initiation

بتألف هذا الكتاب من 48 مقالة. وفيها توضيحات دقيقة عميقة لمختلف أوجه ما ينبغي للسالك في مدارج التربية الروحية أن يتحقق به ويستوعبه، أو أن يلغيه ويتجنبه. وفيها أيضا توضيح للفوارق بين التصوف والرهبانية المسيحية، وبين السلوك الروحي والزهد، وبين العارف والناسك، وكذلك معرفة الأخطار الموجودة في المنظمات المنتحلة لوظيفة التربية الروحية المزيفة خصوصا في الغرب. وهي تتضمن تفصيلا للمبادئ الأساسية التي ينبني عليها السلوك السليم مثل ضرورة الالتزام بالشريعة ظاهرا وباطنا، وصحبة الشيخ القدوة المربي الحي، والولادة الثانية في عالم الملكوت، وعدم الالتفات إلى الخوارق والكرامات، وضرورة التمييز بين المجالين النفساني والروحاني، وبيان الفرق بين الفتح في الأسرار الصغرى والفتح في الأسرار الكبرى والفتح الأكبربالرسوخ في المعرفة والولاية الكاملة، والمؤهلات الصحيحة للقيام بوظيفة التربية الروحية.

7- التربية والتحقق الروحي؛ تصحيح المفاهيم (1952) Initiation et réalisation spirituelle

يتألف هذا الكتاب من 31 بابا، مواضيعها مكملة أو مفصلة لما كتبه في كتابه الآخر (نظرات في التربية الروحية)، أيّ أنّها موضحة لأهم المفاهيم المتعلقة بالسلوك، ومن بينها إزاحة الالتباسات الكثيرة المتعلقة بالفهم الصحيح لحقيقة التربية الروحية العرفانية ومناهج ومراحل الترقي فيها وغاياتها، وكذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة، وفضح أدعياء المشيخة والدجالين بتحديد الدور المنوط بشيخ التربية الحقيقي وعلاماته، ومن ذلك بيان مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين أهل الجمع والوجود والشهود المتحققين بلباب الحكمة الربانية وبين ما هم عليه أهل الرياضات النفسية، وضرورة التمييز الواضح بين المجالين النفسي والروحي. وفي هذا الكتاب وصفة حقيقية تمكن من رصد النماذج الدجالية للمتظاهرين بالتربية وأصحاب الدعاوي الباطلة أو الواهمة؛ وفيه أيضا بحوث في غاية العمق كالفرق بين الوجهتين الشعائرية والأخلاقية، وعلاقات الروح بالجسم، ومعنى العروج والتحقق بالكمال العرفاني ثم الرجوع للخلق بالحق وعلاقته بالتضحية. ومن جانب آخر، يعتبر هذان الكتابان بحق - كغالب كتب الشيخ عبد الواحد الأخرى - من أنفس ما ألف كمدخل لعلم مقارنة الأديان الأصيل وبالأخص العرفان الصوفي المقارن.

ولهذا الكتاب وللذي قبله عمق إسلامي واضح حيث أنّ جل مواضيعهما مماثلة لما هو مبسوط في كتب التصوف الإسلامي. وهذان الكتابان لا غنى عنهما لمن طلب السلوك السليم الأصيل في العالم الغربي.

(ج) محور الدراسات الدينية والتراثية

8- مدخل عام إلى دراسة العقائد الهندوسية (1921)

Introduction Générale aux doctrines hindous

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 38 فصلاً (317 صفحة)، وهو يلخص النظريات العرفانية الأساسية التي فصلها الشيخ في مؤلفاته الأخرى، وكان في الأصل مشروع أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، فرفض لا لضعفه بل بالعكس لما كان يخشى أن يثير من ردود فعل في الأوساط الجامعية وغيرها، لأنه يمثل ثورة فكرية قاصمة لأهم الاتجاهات الفكرية في دراسة الأديان كما كانت رائجة في الغرب في مطلع القرن العشرين. وفي هذا الكتاب بدأ الشيخ دعوته، التي كررها في كتبه اللاحقة، إلى ضرورة اقتراب الغرب من الحكمة الشرقية لتقويم الانحراف الروحي الفكري المهول الذي أفرزته الحضارة المادية، ويهاجم الشيخ مسخ الحقائق الشائع في أطروحات المستشرقين مفسراً سوء فهمهم للمعارف التراثية الشرقية الأصيلة بعمى البصيرة وبالعجز الروحي الذي يعانونه بحيث يريدون حصر الحقائق الإلهية والغيبية في الأشكال التافهة لقواعدهم الفكرية الوضعية الضيقة النابعة من أهوائهم وعواطفهم، وذلك بعيد عن صدق الطلب اللازم لطالب سبيل الواحد الأحد. وفي هذا الكتاب تفصيل واضح لأهم أسس عقائد الملة الهندوسية الأصيلة، وهي مطابقة من حيث جوهرها لأسس الدين الإلهي الواحد الخالد، وإنْ اختلفت أشكال التعبير عن تلك الأسس باختلاف اللغات والشرائع، والركن الأول لجميعها هو: لا اله إلاّ الله الواحد الأحد ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير لا ربَّ سواه ولا معبود بحق إلاّ هو له الأسماء الحسنى ذو الجلال والإكرام.

9- الإنسان وصيرورته وفق تعاليم الفيدنتا (1925)

L'homme et son devenir selon le Védanta

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 24 باباً (206 صفحة)، وهو يتناول تكوين الإنسان الآدمي ومراحل أطواره ومصيره بعد الموت حسب تعاليم كتاب الفيدنتا الملخص

للب التراث الهندوسي الأصيل، ومن ذلك ضرورة ربط الأحوال الواردة على الإنسان بالمبدأ العلوي الأصلي، فهي مظاهر متعددة لوحدته الثابتة. كذلك فإن الإنيات الفردية مظاهر للهوية الحقة والإنية المطلقة الأصلية التي لا وجود ولا قيام للإنيات الفردية إلاّ بها. وبالتأمل في المضاهاة بين العالمين الصغير والكبير أي الإنسان والكون، وبين ارتباط الألوهية بتجلياتها، يمكن توضيح منهجية السلوك العرفاني الذي يتمثل في عروج النفس بعد انعتاقها من سجن إنيتها الشخصية الضيقة إلى وسع المراتب الروحية العالية.

وقد ركز الشيخ خلال عرضه لتعاليم الفيدنتا على عدم انفصال الجانب الشرعي التطبيقي الظاهري عن الجانب النظري والوجداني الباطني، وأشار أيضاً إلى عدم كفاءة اللغات الغربية للتعبير الصحيح عن حقائق المعرفة السامية كما تعبر عنها اللغات المقدسة التي نزل بها الوحي الإلهي، ممَّا يستلزم استعمال الرموز لتقريب مفاهيم ما تعذر الإفصاح عنه بالمصطلحات المألوفة.

وينبه الشيخ إلى أنّ الفلسفة الغربية لا تعرف من حقيقة الإنسان إلاّ جانبه الأسفل في الوعي وفي الحس، وذلك لا يمثل إلاّ نسبة ضئيلة دنيا من مجموع طاقاتها، ومظهرا ضيقا جداً من رحابة إمكانياتها. ثمّ إنّ مجموع كلّ تلك الطاقات والإمكانيات ما هي إلاّ مظهر جزئي بسيط للإنية الحقية الذاتية الثابتة المطلقة للذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إذ كلّ ما سواها لا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً. وفي هذا الكتاب بيان لمراكز الطاقة الروحانية في الإنسان ورقائقها التي تنتعش بذكر الله تعالى كالزرع المبارك الذي يخرج شطأه من بذرة أدنى من السمسمة إلى أن تمتد فروعها في السماء توتي أكلها العرفاني كلّ حين بإذن ربها، عند تحقق صاحبها بمقامات السلوك المعراجي فناء وبقاء إلى أن يتمكن في الكمال، وتسفر شمسه فيه عن الإنسان الكامل الخليفة الجامع.

وهذا الكتاب يعتبر من أصعب كتب الشيخ لكثرة ما فيه من المصطلحات السنسكريتية – لغة الهندوس – ولطبيعة البحث المتعمق في ميدان ما وراء الطبيعة.

10- الثلاثية الكبرى (1946) La grande Triade

يحتوي هذا الكتاب على مقدمة و 26 فصلاً (212 صفحة)، وهو يتناول الرمز المثلثي ودلالاته العرفانية وفق تعاليم تراث الشرق الأقصى، وهو الرمز المؤلف من الثلاثية الأساسية: السماء والأرض والإنسان الذي هو العمد الواصل بينهما، أو الحقّ والخلق والواسطة، أو الإطلاق والتقييد والبرزخ الجامع لهما، وفي هذا الكتاب توضيح لميزات كلّ من جانبي الملة الصينية الأصيلة: جانب السلوك الروحي والمعرفة الإلهية كما هي في مدارس علم الباطن المنبثقة من (الطاوية)، وجانب السلوك الظاهري والاجتماعي والمعرفة الشرعية كما هي في مدارس علم الظاهر المنبثقة من (الكنفوشية). وأوضح أنّ السلوك عبر مدارج العلم الباطن، وهو المخصوص بقلة من المصطفين الأخيار، يتمّ بعد نيل الفتح الصغير برجوع العبد إلى أصل فطرته الحقيقية، ثمّ العروج عبر مراتبها العلوية إلى أن يتمكن بحقيقة الكمال بعد نيله الفتح الكبير عند ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم 42]. هذا وفي كتابه (التصوف الإسلامي والطاوية) معلومات أخرى مكملة لهذا الكتاب.

11- نظرات على علم الباطن المسيحي (1954) Apercus sur l'ésotérisme chrétien

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 مقالات (126 صفحة)، يجيب فيها الشيخ عن بعض أسئلة القراء حول مسائل تتعلق بعلم الباطن المسيحي، كما يشمل تعقيبات الشيخ على الأخطاء الموجودة في بعض المؤلفات حول هذا الموضوع، وهو ثالث تأليف للشيخ عن المسيحية بعد كتابه حول القديس "برنارد" وكتابه "العلم الباطن لدانتي". وهذه المقالات تدرس تنظيمات كانت تحتضن في باطنها مناهج سلوكية صوفية وعرفانية خلال القرون الوسطى في أوروبا تحت غطاء المسيحية الرسمية الشائعة، كالتنظيم المسمى "بتنظيم الهيكل" و"تنظيم أوفياء المحبة" وتنظيم "فرسان الكأس المقدسة". وفي بداية الكتاب تكلم الشيخ حول موضوعين، يتعلق

الأول بأهمية اللغة العبرية في الملة المسيحية، ويتعلق الثاني بتمحور المسيحية الأصيلة حول قطبين: القطب الشرعي الظاهري العام والقطب السلوكي الباطني الخاص.

12- دراسات حول الهندوسية (1968) Etudes sur l'hindouisme

يتألف هذا الكتاب من 11 مقالة وتعقيبات على بحوث صدر معظمها في مجلة "برقع إيزيس" ومجلة "دراسات تراثية". والمفاهيم التي تطرق إليها تتميز بعموم أبعادها، وحتى إنْ تعلقت بخصوص التراث الهندوسي في مجالات المعرفة والحقائق الغيبية فهي لا تتنافى مع إمكانية تطبيقها على أشكال أخرى من التراث المعرفي في الملل والأديان الأخرى ذات الأصل الإلهي.

ويصحح الشيخ في تلك المقالات العديد من الأخطاء وأنماطاً من سوء الفهم الشائعة عند الباحثين المعاصرين، ويميز سمو المشاهدة في مقام الإحسان والاجتباء الرباني عن أعمال المجاهدة في مقام الإيمان، كما يميز بين علوم المعرفة وأعمال المعاملة، ويوضح علاقات الهوية بالإنية، وينبه إلى مبررات وجود النظام الطبقي في المجتمعات التراثية كوضع يعكس ما عليه الاستعدادات والأمزجة الإنسانية من الاختلاف والتفاضل، لا لاكتساب امتيازات مادية واجتماعية، بل لكسب مراتب روحية ومدارج عرفانية. وتعرض الشيخ أيضاً إلى مميزات بعض الاتجاهات في المذاهب الهندوسية مثل مذهب "التانتاريزم" وما يظهر عند بعض سالكيه من ظواهر خارقة للعوائد.

13- لمحات حول التصوف الإسلامي وعلم الباطن في الملة الصينية "الطاوية" (1973)Esotérisme islamique et taoisme

القسم الأول من هذا الكتاب يتألف من مقالات حول مسائل في التصوف الإسلامي أولها: المبادئ العامة الأساسية للتصوف وأنّه ليس بدخيل على الإسلام كما يزعم الجاهلون بل منبعه الأصيل هو القرآن وسنة رسول الله ﷺ، ثمّ تطرق في كلّ مقال إلى مسألة معينة من المسائل التالية: القشر واللب في الميدان العرفاني – حقيقة التوحيد– رمزية اليد –

الفقر إلى الله تعالى - الروح - علم أسرار الحروف وأعدادها في اللغة العربية - التجلي والخلق - آثار الحضارة الإسلامية في الغرب.

أمّا القسم الثاني من الكتاب ففيه بحث طويل عميق واضح حول مميزات الملة الصينية الأصيلة بجانبيها: العام المتمثل في الشريعة والمؤطر في تعاليم كنفوشيوس ومدرسته، والخاص المتمثل في السلوك الروحي والتحقق العرفاني والمؤطر في مناهج الطاوية وتعاليم أقطابها مثل (لاوتسا) المعاصر لكنفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد. والقسم الأخير من الكتاب يشتمل على تعليقات للمؤلف على عدة تآليف فيها دراسات حول التصوف الإسلامي وحول الملة الصينية.

(د) محور دراسات حول شخصيات ومذاهب ومفاهيم تراثية

14- باطنية دانتي (1925) l'Esotérisme de Dante

الأديب الشاعر دانتي (1265-1321م) هو أحد مشاهير علماء الدين بايطاليا في القرن السابع الهجري، ويكشف الشيخ عبد الواحد يحيى بأنّ هذا الحكيم كان متضلعاً في علوم الباطن حسب ما هو مستبطن في كتابه الشهير 'الكوميديا الإلهية' وأيضاً في كتابه 'الحياة الجديدة'. ويؤكّد الشيخ أنّ دانتي كان أحد رؤساء تنظيم سري يدعى 'العقد المقدس' مرتبط بتنظيم 'الهيكل' الذي كان يمثل تحت غطاء الحروب الصليبية وحماية المسيحية في فلسطين والشام، حلقة وصل بين دوائر الولاية في العالم الإسلامي وعالم الولاية الخفي في أوروبا خلال القرون الوسطى. وفي الكتاب مقارنة لما فصله دانتي حول مراتب الوجود والنشأة الكونية وترتيبها من سجين بأسفل سافلين إلى جنات عدن في عليين مروراً بسورالأعراف، وبين رحلة الإسراء والمعراج للنبي الخاتم سيدنا محمد ﷺ والمعارج الروحية للأولياء كما هي مفصلة في مكتوبات الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي الذي توفي سنة 638هـ أي 80 سنة قبل أن ينهي دانتي 'الكوميديا الإلهية'. وتعرض الشيخ في بحثه هذا إلى رمزية الأعداد والحروف في المعارف الصوفية، وفي النهاية نبه إلى أنّ ظهور دانتي بالكوميديا الإلهية في عصره مرتبط بدقة بالخصائص المميزة لكلّ مرحلة من مراحل الأدوار الزمنية التي تجتازها البشرية.

15- مليك العالم (1927) Le Roi du monde

أثار هذا الكتاب جدلاً كثيراً في الأوساط المهتمة بالتراث الروحي، وفيه يبيّن الشيخ وجود مملكة للولاية في عالم الإنسان، سلطانها هو قطب الزمان، وحكامها بمختلف طبقاتهم هم أولياء الرحمان، ونوابهم موزعون داخل كلّ الشعوب والأمم، وهي مملكة القلوب والأرواح حسب مقاماتها عند ربها وتحققها بالمعرفة الإلهية، وهي المركز الثابت الذي عليه مدار أطوار الحضارات الإنسانية من بدء الخليقة إلى آخر الزمان. وإنْ كان أشخاص هذه المملكة يغلب عليهم الستر والخفاء فآثارهم في غاية الظهور والجلاء، ولبيان ذلك استعمل الشيخ مصطلحات وأسلوباً يتناسبان مع عقلية الغربيين، كما استشهد بمعطيات من مصادر متنوعة لملل وأديان مختلفة تشير إلى وجود مركز علوي دائم لديوان الصالحين من حيث: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الانبياء 105].

16- القديس برنارد (1929) Saint Bernard

يعتبر القديس برنارد (1090م-1153م) إماماً مرموقاً على صعيد الروحانية المسيحية في القرون الوسطى، وقد تولى رئاسة دير (كليرفو) بفرنسا في سن مبكرة، وإلى جانب هذا تميز بمهارته في الدبلوماسية السياسية بحيث تمكن من جبر التصدع الذي حصل آنذاك بين الكنيسة والقصر الملكي، كما قام بالعديد من المناظرات في مسائل العقيدة، وساهم في إنشاء وإرساء جماعة: "تنظيم الهيكل" الذي كان له دور أساسي في وصل الروحانية الغربية بالروحانية الإسلامية تحت غطاء الحروب الصليبية. ومن خلال المسار المتميز لحياة هذا القديس أراد الشيخ عبد الواحد يحيى أن يعطي نموذجاً حياً للروابط الوثيقة التي ينبغي أن تتحقق دائماً بين السلطة الروحية والحكم الزمني، أو التكامل بين رجال الدين ورجال الدولة، أو بين عالمي التدبير الروحي والحكمة التفصيلية الكونية، لأنّ ذلك ضروري لاستقرار وسلام كلّ أمة وازدهار كلّ ملة. وفي هذا السياق كتب الشيخ في نفس السنة التي

ألف فيها هذا الكتاب تأليفاً آخر فصل فيه هذا الموضوع بعمق وعنوانه "السلطة الروحية والحكم الزمني".

17- دراسات حول الماسونية الحرة وتنظيم الرفقة (1964)

Etudes sur la franc – maconnerie et le compagnonnage

يشتمل هذا الكتاب على 23 مقالة وعشرات من التعاليق على كتب ودراسات مجموعة في جزأين كبيرين (أزيد من 600 صفحة)، وهي بحوث تتعلق بهذين التنظيمين المشهورين في الغرب. فهي موسوعة للمعلومات حول تاريخ الماسونية وتطورها ودلالات رموزها، ويقرر الشيخ أنّ الماسونية الأصلية كانت منهاجاً للتربية الروحية، وأنّ لرموزها ومصطلحاتها دلالات عرفانية، وأنّ جانبها الأصيل ما زال يحمل إلى اليوم – بالنسبة للغرب – بذورا لتلك التربية والمعرفة رغم ضعف مستوى جل المنتسبين إليها، ورغم اقتصارها على الجانب النظري فقط بعد انقطاعها مُنذ زمن بعيد عن الجانب التطبيقي. وأعطى المؤلف أمثلة لإمكانية رجوع الماسونية لأصالتها الأولى، كما يظهر في مقاله حول "الكلمة المفقودة والألفاظ المستعارة".

18- أنماط تراثية وأدوار كونية (1970)

formes traditionnelles et cycles cosmiques

هذا الكتاب يجمع منتخبات نشرت بعد وفاة المؤلف، وقد سلط فيها الأضواء على بعض مراحل التاريخ الإنساني والأدوار الزمنية للحضارات وفق التعاليم الهندوسية، وهي تتفق في مجملها مع تعاليم الملل الأخرى. وأعطى الشيخ توضيحات عميقة وعجيبة، قد لا يقررها بعض علماء الآثار المعاصرين، حول التراث الحضاري للمنطقة القطبية الشمالية، وللقارة الأطلسية التي اندثرت بخسف طوفان عام، وحول الروحانية العبرية (القبالة)، وكذلك حول الحضارة المصرية والكلدانية، وتراث العلوم الهرمسية ومدى انتشارها وامتدادها في الحضارات السابقة واللاحقة بما فيها الحضارة الإسلامية حيث استعمل بعض

أئمة التصوف الإسلامي أحياناً لغة رموزها ومصطلحاتها. وجملة هذه البحوث تشكل لوحة مثيرة للجوانب المقدسة في التاريخ الإنساني، وإن كانت على النقيض من الفرضيات الشائعة عند الباحثين المحدثين.

19- مجموعة منتخبات (1978) Mélanges

يتألف من 19 مقالة تتناول مواضيع شتى ابتداء من مقالة مبدع العالم الصادرة سنة 1909 وفيها بحث حول مسألة أصل الشر، وانتهاء بمقالة صدرت عام 1951 حول العلم الظاهر بالنسبة للعلوم التراثية الأصيلة والتي تؤكد بصفة قطعية استحالة التوفيق بين البحث الفكري الظاهري السطحي الحديث، وبين المعارف التراثية اليقينية.

وينتظم هذا الكتاب في ثلاثة محاور: علم ما وراء الطبيعة والكونيات (7 مقالات)، العلوم والفنون التراثية (4 مقالات)، وأخيراً بحوث حول بعض الضلالات المعاصرة وانحرافات الحداثة (8 مقالات)، وفي هذه المحاور توجد مفاهيم عميقة للعلاقات بين العلوم والفنون وطبيعة كلّ منها، كما توجد معلومات غزيرة مفيدة حول نظرية الروح، وحول أصل الطائفة المسيحية الأمريكية التي تعرف بالمرمونية، وأيضاً حول مغالطات ومتاهات أدعياء الروحنة الحديثة.

(هـ) محور الدراسات الحضارية والنقد التشريحي للحضارة المعاصرة

هذا المحور يشتمل على أربعة كتب كان لها الأثر البارز البالغ في الفكر الغربي خلال القرن العشرين، وقد قلبت القناعات الفكرية والعقائدية للكثير من المطالعين لها فجعلتهم يعودون إلى الدين والشرائع الإلهية. وفي هذه الكتب تشريح في منتهى الدقة والعمق لأسس الحضارة الغربية المعاصرة وطابعها الدجالي الطاغوتي، ولمراحل تطورها السابقة واللاحقة، وفيها بيان لبطلان كل النظريات المناقضة للشرائع السماوية، وتحطيم بلا هوادة لجميع أوثان الحداثة.

20- الشرق والغرب (1924) Orient & Occident

هذا الكتاب الذي يقع في 230 صفحة يتألف من مقدمة وقسمين: القسم الأول في أربعة فصول تحت عنوان: الأوهام الغربية، والثاني في أربعة فصول أيضاً تحت عنوان: إمكانية التقارب، وأخيراً خاتمة ملخصة. سعى الشيخ في هذا الكتاب إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية، وإلى الإشادة بأصالة وسمو الشرائع الإلهية والمبادئ العرفانية الشرقية. أوثان الحداثة تتمثل في اللهفة وراء التطور المادي المبتور عن كلّ ترق روحي، وفي تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الرباني، وفي متاهات التكديس والتكاثر للتقنيات والعلوم المادية بدون اعتبار لأصولها العلوية، وفي أخلاقيات سطحية لعواطف رجراجة فقدت أصولها العرفانية، كلّ ذلك في إطار حضارة في منتهى الهشاشة، تحدق بها الأخطار التي تنشئها بنفسها كلّما ازداد تطورها. ولا نجاة للغرب من دوامة الخواء الروحي الذي يهوي به إلاّ بالاقتراب من التعاليم الربانية التي لا تزال حية في الشرق. ويقرر الشيخ أنّ ذلك التقارب تعترضه عوائق صعبة، لكن لابُدّ من تجاوزها إن أراد الغرب النجاة من مصير متعفن خطير والعودة إلى حضارة متوازنة. وفصّل الشيخ ما ينبغي تجنبه في مسار تلقيح وتلاقح الغرب مع الشرق حتّى تنشأ الظروف اللازمة لضمان الوفاق والانسجام والسلام، وهذا الكتاب ميسور القراءة، وهو مكمل للكتاب التالي "أزمة العالم الحديث".

21- أزمة العالم الحديث (1927) La Crise du monde moderne

ألف الشيخ هذا الكتاب عقب تأليفه "الشرق والغرب" فهما متكاملان، وفيه يشرح الشيخ كيف أنّ الحضارة المعاصرة سجنت أهلها في المادية القاتلة والشخصانية الوهمية والفردية المغرورة، لأنّ أصولها بترت فانفصلت عن الحقيقة الثابتة المسقية بمياه التعاليم الربانية وشرائع دين الله تعالى. وقد قام بتحليل مميزات العصر الحديث تحليلاً يتميز بالدقة والتناسق والموضوعية الصارمة، ومن خلاله بين إلى أيّ مدى وصل انحراف هذه الحضارة، وتعارضها مع جل الحضارات الأصيلة السابقة، حيث أنّها اهتمت أساساً باستغلال ما نبذته تلك الحضارات السابقة، ولذلك فرغم نجاح الحضارة المعاصرة نجاحاً مذهلاً في التقنيات

المادية لا يصحّ أن تنعت بالتفوق كما يزعمه بإصرار جمهور المفكرين الغربيين، لأنّها لم تزد غالبية الناس إلاّ شقاء باطنياً، ولم تزد المجتمعات إلاّ بؤساً سلوكياً بسبب ابتعادهم عن الحقّ الذي لا حياة حقيقية ولا سعادة دائمة إلاّ في حضرته واتباع شريعته. لكن الشيخ قرر مع هذا إمكانية تصحيح هذا الوضع المنذر بالخطر الداهم، وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل التي لا تزال حية إلى اليوم. ويمكن بيسر قراءة هذا الكتاب وإن كان الاطلاع على كتابه (الشرق والغرب) ممّا يساعد على استيعاب كل جوانبه.

22- السلطة الروحية والحكم الزمني (1929)

Autorité spirituelle et Pouvoir temporel

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 فصول (118 صفحة). بعدما ركز الشيخ على الميزة الأساسية للسلطة الروحية في علو مرتبتها، وضرورة احترام سلم القيم والتدرج في المراتب لدى كلّ مجتمع محافظ على الدين، عمد إلى عرض ما ينبغي أن تكون عليه العلاقات التي تضبط وظيفة علماء الدين بوظيفة رجال الحكم، إذ طبيعة هذه الارتباطات هي التي تميز موقع المجتمع من القداسة والثبات في الأصالة الحافظة لكلّ مجتمع من التفكك والتدهور. واستشهد الشيخ بأمثلة من التراث الهندوسي والغربي في القرون الوسطى، ويقرر أنّ اختلال الموازين في سلم القيم الدينية الاجتماعية يؤول إلى قلبها إذا لم يحصل التقويم السليم في الوقت المناسب. ومن هذا الانقلاب السالب تنشأ الفوضى في العقائد والمفاهيم والأفكار والسلوكيات، وتلك هي علامة الدخول في أحلك الحقب التي تشكل المرحلة الظلامية لتاريخ الإنسانية، وهي المرحلة التي دخلتها البشرية المنفصلة عن أصالتها الدينية منذ قرون وستستمر متفاقمة إلى ظهور العلامات الكبرى لآخر الزمان.

23- كتاب هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان (1945)

Le Régne de la quantité et les signes des temps

يتألف هذا الكتاب الجليل من مقدمة وأربعين فصلاً، وهو من أبرز مؤلفات الشيخ عبدالواحد يحيى (1886-1951) وأشدها إثارة، وقد كان له أثر بالغ في فكر أجيال من العلماء والمثقفين سواء في الغرب أو في الشرق، وجعلهم يعودون إلى التراث الروحي الأصيل وإلى الدين الإلهي القيم بعد أن ابتعدوا عنه، وكان - ولا يزال إلى اليوم مع كتب الشيخ الأخرى- سببا في إسلام الكثيرمنهم. وقد شرح فيه الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجالية للحضارة الغربية المعاصرة ومراحلّ تطورها في الماضي وفي المستقبل إلى آخر الزمان، وبيّن بصرامة تناقضها مع المبادئ الإلهية ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينية. والقسم الأول من الكتاب وضح فيه عدة مفاهيم أساسية في المعرفة والأخطاء الحديثة في شأنها، كمعنى الكيف والكم، وحقيقية التجلي والظهور، والزمان والمكان والمادة، ثمّ خصص فصوله الأخرى لتشخيص ظواهر التخريب الروحي والانحراف العقائدي والفكري، وقلب الحقائق ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة، وهي الظواهر المميزة للمجتمع البشري في آخر الزمان كما هو مسجل في كلّ الكتب الإلهية. وفي الأبواب الأخيرة تفصيل للمراحل الممهدة لظهور الدجال وهيمنته القصيرة على العالم ومملكته الزائفة ونهايتها على أيدي القوى الربانية، وأخيرا بيان لمعنى نهاية الدنيا وقيام الساعة.

(و) محور الردود على ضلالات ومتاهات الروحنة المزيفة

24- كتاب التيوصوفيزم قصة دين زائف (1921)

Le Théosophisme, Histoire d'une pseudo - religion

هذا الكتاب الواسع الكثيف يتألف من مقدمة و30فصلاً (472 صفحة)، كما يشتمل على عشرات التعليقات حول كتب ومقالات، وفيه دراسة دقيقة وافية لتاريخ نحلة "التيوصوفيزم" في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وفيه أيضاً تحليل لأحداث ولأشخاص كان لهم تأثير في التنظيمات السرية التي كانت تعج بها الأوساط الغربية في تلك

الفترة؛ ولا تزال امتدادات فروعها متغلغة إلى اليوم في المجتمعات الغربية. وهذا الكتاب يبرهن على أنَّ التيوصوفيزم وأمثالها من النحل الباطلة والتنظيمات البدعية المضللة في الغرب، لا تعدو أن تكون صوراً مشوهة للمعرفة الدينية الإلهية المقدسة، وما هي إلا بؤر لروحنة مزيفة أو ملفقة يشرف على تسييرها دجاجلة من أولياء الشيطان يستغلون تطلعات أناس متبرمين من حياة مادية سطحية فيضيعون أعمارهم في متاهات مصيرها الإحباط.

25- زيغ نحلة استحضار الأرواح (1923) L'erreur Spirite

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 14 فصلاً (406 صفحة)، وهو يتميز بالوسع والدقة في تتبع نحلة "استحضار الأرواح" ودعاتها ونواديها وتطورها، وهي النحلة التي يزعم دعاتها إمكانية الاتصال بأرواح الأموات في جلسات وفق طقوس خاصة، وكيف أنَّ تلك الأرواح تملي عليهم جملة من الأخبار، فبين الشيخ أنَّ هذا الزعم باطل تماماً ومستحيل رغم صحّة بعض الظواهر الغريبة التي تحدث في تلك الجلسات والتي يمكن تفسيرها وفق معطيات معروفة في التراث الديني والعرفاني الأصيل. ثمّ نبه الشيخ إلى الأباطيل التي تزخر فيها مكتوبات المنتمين لهذه النحلة والتي يزعمون أنَّهم تلقوها من تلك الأرواح، ومن أخطرها الإيمان بعقيدة التناسخ ولأحوال الإنسان بعد الموت ممَّا يناقض نصوص الكتب الإلهية. وحذر الشيخ من الاختلالات العقلية والاضطرابات النفسية للكثير ممَّن يمارسون طقوس هذه النحلة، وأنها وسط مكيف للولاية الشيطانية والنفوس الظلامية. وقد كتب الشيخ كتابه هذا سعياً منه للحد من انتشارها المتنامي في تلك الفترة، واستطاع بقوة أن يقيم الحجج على زيغ أتباعها.

2- كتاب تقارير (1973) Comptes Rendus

يشتمل على مجموعة من التقارير حول كتب قام الشيخ بتحليلها، وأكثرها يدخل في سياق العلوم الخفية وتيارات الروحنة التي تنامت في الغرب خلال القرن السابع وبدايات القرن العشرين، وللطعون التي وجهها الشيخ إلى المفاهيم الخاطئة والعقائد الزائغة في تلك

النزعات التي تصد عن الدين الإلهي القويم، وهي طعون لم تفقد صلاحيتها إلى اليوم، ومن شأنها المساعدة على التقويم السديد للعديد من التيارات الفكرية والنحل الطائفية وبدعها الدجالية. وتوجد إلى جانب تلك الطعون مقالات الثناء على كتب الباحث في التراث الأصيل "اناندا كوما راسوامي"، خصوصاً بحوثه حول الفن المقدس، كما توجد في القسم الثاني من الكتاب تعقيبات مشحونة بالحيوية كتبها الشيخ حول مقالات الباحث "بول لوكور" في مجلة "أتلنتيس".

27- كتاب مقالات وتقارير (2002) Articles et comptes rendus

يشتمل هذا الكتاب على مقالات نشرها الشيخ في مجلة "برقع إزيس" ما بين سنتي 1925 و1935 وفي مجلة "دراسات تراثية" ما بين سنتي 1936 و 1950. وفي قسمه الأول توجد 12 مقالة في 95 صفحة فيها بحوث حول تنظيمات ومذاهب تدعي توفير المعرفة والتربية الروحية لأتباعها، وأكثرها دعاوي وهمية، بل أحياناً تكون مصيدة يسقط فيه البلهاء في براثن الولاية الشيطانية. وفي هذا القسم أيضاً ردود صارمة قاسية على الفيلسوف الفرنسي المشهور "هنري برجسون" (1859-1941) فيسخر الشيخ من دعوته لما سماه بـ "الدين الديناميكي" الذي ما هو إلاّ خليط سمج من الأفكار التافهة الخاطئة والدالة على قيمة هذه الفلسفة التي لا تفضي إلاّ إلى العدم. وفي هذا القسم أيضاً بيان لأخطاء ومتاهات ما يسمى بعلم النفس الحديث إذ إنّ الكثير من نظرياته ما هي إلاّ أوهام وأباطيل، خصوصاً أنّ أنصاره لا يعترفون بأسمى عنصر في الإنسان وهو الروح العلوي الإلهي. وفي نفس هذا القسم مقال حول مسائل تتعلق بالتصوف الإسلامي، وفيه يعقب الشيخ على كتاب باللغة الانجليزية عنوانه (التصوف الإسلامي) لمؤلفه سيردار إقبال علي شاه، ومقال آخر حول رمزية النسيج، وبحوث أخرى حول السلوك الروحي العرفاني القويم وما يعاكسه من مسالك وخيمة. أمّا القسم الثاني من الكتاب الذي يقع في نحو 150صفحة فيتألف من أزيد من سبعين تعليقاً على كتب وبحوث نشرت بين سنتي 1928 و 1950 وجل مواضيعها

حول مسائل تتعلق بالميادين التراثية العرفانية والدينية والميتافيزيقية وما يتشعب منها من علوم وفنون.

الجمعة **25** ذو الحجة **1425**هـ

كتب المؤلف التي ترجمها إلى العربية معرب هذا الكتاب

عناوين كتب الشيخ عبدالواحد يحيى الأخرى التي ترجمها إلى الآن معرب هذا الكتاب من الفرنسية إلى العربية:

1- هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان.
2- رموز العلم المقدس.
3- نظرات في التربية الروحية.
4- التحقق والتربية الروحية: تصحيح المفاهيم.
5- مليك العالم.
6- التصوف الإسلامي المقارن (19 مقالة مع 14 تعليق على كتب، تتعلق بالإسلام والتصوف).
7- كتاب رموز الإنسان الكامل(رمزية الصليب).

ملاحظة حول عدد أبواب هذا الكتاب:

الشيخ عبد الواحد يحيى، يعطي أهمية خاصة لرمزية الأعداد والحروف، لأن أسرارها تدخل ضمن علوم العرفان، ومثله في ذلك الشيخ ابن العربي الذي يقول في الباب 131 من كتابه "الفتوحات المكية": العدد حكمه مقدم على حكم كل حاكم].

ولهذا، ما من كتاب من كتبهما إلا وفي عدد أبوابها دلالات.

ونكتفي هنا في إشارة عابرة إلى بعض دلالات هذه الأعداد في ثلاثة من كتب الشيخ عبد الواحد:

- كتابه (هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان) يتألف من مقدمة وأربعين فصلا. فالعدد 40 له دلالات كثيرة جدا، خصوصا المتعلقة بالدورات الزمنية؛ ومن أهم دلالاته أيضا أنه يرمز في كثير من الأحيان إلى تمام النشأة في كل دورة جزئية أو كلية، وبالتالي فهو مناسب تماما لعلامات آخر الزمان كما فصلها الشيخ في هذا الكتاب الفريد. وعندما يضاف إليها العدد واحد، كإضافة المقدمة هنا إلى الأربعين بابا،يصبح دالا على الرجوع إلى المبدأ، وهذا ما يحصل في نهاية كل دورة كلية.
- كتابه (نظرات في التربية الروحية) يتألف من مقدمة و48 بابا، فالمجموع 49، الذي هو حاصل ضرب السبعة في نفسها. ودلالات العدد سبعة كثيرة مشهورة، ومن بينها دلالته على العدد غير المحدد، وكذلك 70 و700 وغيرها على هذا المنوال ؛ لكن أهمها من حيث تعلقها بهذا الكتاب، هو أن مقامات الترقي في مدارج السلوك الروحي والعرفاني في أغلب تنظيمات ومدارس التربية الروحية في جل الملل والأديان، تقسم إلى سبعة مراحل، على عدد السماوات العلى مكانا ومكانة، وعلى عدد أيام الأسبوع زمانا؛ وما من مرحلة جزئية إلا وهي كالصورة المصغرة لجملة المراحل، وبالتالي فيمكن أيضا تقسيمها إلى سبعة، فالحاصل 49.
- كتاب (مليك العالم) يتألف من 12 بابا؛ وذلك لأن ما من مركز روحي إلا ويتأسس على اثني عشر شخصا، على عدد البروج والشهور.ومدار هذا الكتاب على هذه المراكز ورؤسائها، لا سيما القطب ووزيراه الإمامان. ولهذا العدد دلالاته الكثيرة الأخرى التي ليس هنا محل ذكرها.
- أما هذا الكتاب الذي بين أيدينا، فهو يتألف من مقدمة و18 بابا، فالمجموع 19، وقد كتب الكثير خصوصا في العقود الأخيرة حول دلالات هذا العدد. فرقم الواحد فيه يشير إلى الوحدة التي هي مبدأ كل كثرة، ورقم التسعة يشير إلى نفس هذه الكثرة إذ هو آخر أرقام البسائط المتضمن لجميعها، وما بين هذين الطرفين بقية الأرقام المشكلة لكل الأعداد ؛ فهذا العدد 19 من هذه الحيثية يشير إلى كل كثرة محددة وغير محددة، وإلى مبدئها الواحد الذي به ظهرت وبه قامت. والعلاقات بين الوحدة والكثرة من

أهم مواضيع هذا الكتاب. ثم إن مجموع التسعة والواحد يعطي العدد الكامل المقدس عند الفيثاغوريين، أي العشرة ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة 196]؛ وله أيضا دلالات كثيرة، من بينها المقولات العشرة المشهورة عند الحكماء واللاحق ذكرها في كلام ابن العربي التالي؛ وهي تمثل الوحدة في مرتبة العشرات، وتشكلها من الرقمين، الواحد والصفر، يشير إلى ما سماه الشيخ عبد الواحد في هذا الكتاب بالعلاقات بين الصفر الميتافيزيقي والوحدة المبدئية. ثم إن مجموع هذين الرقمين، أي الواحد والصفر يرجع بالكل إلى جمعية الواحد الأحد الأول الآخر الظاهر الباطن.

وأخيرا فإن عدد كلمة (وجود) بحساب الجمل الكبير هو 19، وكذلك عدد كلمة (واحد)، وكذلك عدد كلمة (تعدد) بحساب الجمل الصغير.

- وقد نبه الشيخ ابن العربي على أهمية العدد 19 في الكثير من التركيبات القرآنية والكونية والإنسانية وغيرها من مراتب الوجود ياختلاف أنواعها، خصوصا في كتابه (منزل المنازل الفهوانية)، وهو تقريبا مطابق للباب 22 من الفتوحات، وهو في معرفة منزل المنازل؛ يقول الشيخ:

(النظائر التسعة عشر):

اعلم أنه لكل منزل من هذه المنازل التسعة عشر صنف من الممكنات.

- فمنهم صنف الملائكة وهم صنف واحد وإن اختلفت أحوالهم؛ وعلم الأجسام ثمانية عشر: الأفلاك أحد عشر نوعا (أي: السماوات السبعة، والفلك المكوكب، وفلك البروج، والكرسي، والعرش)، والأركان أربعة (أي: تراب – ماء – هواء – نار)، والمولدات ثلاثة (أي: معدن – نبات – حيوان).
- ولها وجه آخر يقابلها من الممكنات في الحضرة الإلهية: (سيبدأ الشيخ هنا بذكر المقولات العشرة المشهورة عند الحكماء): الجوهر للذات وهو الأول، الثاني الأعراض وهي للصفات، الثالث الزمان وهو للأزل، الرابع المكان وهو للاستواء أو

النعوت، الخامس الإضافات للإضافات،السادس الأوضاع للفهوانية، السابع الكميات للأسماء، الثامن الكيفيات للتجليات، التاسع التأثيرات للجود، العاشر الانفعالات للظهور في صور الاعتقادات، الحادي عشر الخاصية وهي للأحدية، الثاني عشر الحيرة وهي للوصف بالنزول والفرح والقرض وأشباه ذلك، الثالث عشر حياة الكائنات للحي، الرابع عشر المعرفة للعلم، الخامس عشر الهواجس للإرادة، السادس عشر الإبصار للبصير، السابع عشر السمع للسميع، الثامن عشر الإنسان للكمال، التاسع عشر الأنوار والظلم للنور.

- ونظائرها من القرآن: حروف الهجاء التي في أول السور، وهي أربعة عشر حرفا في خمس مراتب: أحدية (مثل: ن- ص- ق)، وثنائية (مثل: حم)، وثلاثية (مثل: ألم)، ورباعية (مثل: ألمر)، وخماسية (مثل: كهيعص). [واستفتاحات كل سور القرآن يمكن تقسيمها إلى تسعة عشر كيفية، حسبما فصله الشيخ في الباب 22 من الفتوحات. وهو عدد الحروف الرقمية للبسملة الجامعة لأسرار القرآن، وهي منبع نفَس الرحمان- بفتح الفاء- الذي به ظهرت كل مراتب الوجود إذ هو روحها].
- ونظائرها من النار: الخزنة تسعة عشر ملكا شرعًا، وكذلك الجنة عليها تسعة عشر خازنا كشفًا. ونظائرها في التأثير الكوني اثنا عشر برجا والسبعة الدراري.
- ونظائرها من الرجال: النقباء اثنا عشر والأبدال السبعة؛ وهؤلاء السبعة منهم الأوتاد أربعة والإمامان اثنان والقطب واحد.
- ومن ذلك أن ما صح من الأخبار المتعلقة بالتشبيه في جناب الحق تعالى، عددها تسعة عشر، وهي: الصورة، والعين، واليد، واليمين، والقبض، والقدم، والتحول، والفرح، والضحك، والعجب، والنفس، والذراع، والمعية، والامتحان، والأنامل، والاستواء، والظرفية، والمكانية، والنزول.
- ومن ذلك: الجنة مقسمة على تسعة عشر رتبة، على أربعة أصناف، لكل صنف أربعة. ويتميزون في هذه المراتب على ثلاثة أحوال. فأربعة في أربعة ستة عشر، والأحوال الثلاثة متميزة بعضها على بعض بالمرتبة. فذلك تسعة عشر.

والأصناف الأربعة هم: الرسل، والأنبياء، والأولياء، والمؤمنون. ونعيمهم على تسعة عشر قاعدة. كل صنف منهم يتنعم من حيث عقله، وحسه، ونفسه بأربعة. وهي: منابر، وأسرّة، وكراسي، ومراتب. وتقع التفاصيل في النعيم بين الأصناف على حسب حقائقهم، وأعمالهم، واختصاصاتهم، وجنتهم. مقسمه على أهلها بهذه المثابة من المنابر، والأسرّة قدما بقدم. والمراتب على حد سواء. وقد ذكرنا هذا الفصل مستوفيا محققا في كتاب: [أسرار الصلاة من التنزلات الموصلية].

والنظائر لهذه المنازل من الحضرة الإلهية، وفي منازل الجنة ومنازل النار، ومن الأكوان كثير.

آيات قرآنية مناسبة لبعض ما في هذا الكتاب من حقائق

- ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد 3].
- ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص].
- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى 11].
- ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 115].
- ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الانعام 103].
- ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء 126].
- ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص 88].
- ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة 255].
- ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن 26-27].

- ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٍۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾ [الانعام 138].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾ [فاطر 15].
- روى البخاري في صحيحه وغيره قوله ﷺ: [كان الله ولم يكن شئ غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض].
- روى مسلم في صحيحه قوله ﷺ: أشعر كلمة تكلمت بها العرب (وفي رواية: أصدق كلمة قالها شاعر) كلمة لبيد:
- [ألا كل شيء ما خلا الله باطل].

مقدمة (1)

في بحثنا السابق حول "رمزية الصليب" (ب)، عرضنا تمثيلا هندسيا للكائن يعتمد تماما على النظرية الميتافيزيقية لمراتب الوجود، تبعا للمعطيات التي توفرها مختلف المذاهب الروحية لتراثية الأصيلة. وفي هذا الصدد يأتي هذا الكتاب كتكملة لما ذكرناه، لأن المفاهيم التي بيناها ربما لم تكن كافية لإبراز النطاق التام لهذه النظرية، وهي التي ينبغي اعتبارها نظرية أساسية بكل معنى الكلمة؛ وبالفعل، لقد كان لزاما علينا حينذاك الاقتصار على ما يتعلق مباشرة بالهدف الذي قصدناه بالتحديد الواضح. ولهذا سنترك الآن جانبا التمثيل الرمزي الذي وصفناه، بحيث لا نأتي على ذكره إلا لماما عندما يحسن الرجوع إليه. وسنخصص هذا العمل بكامله إلى تطوير أكبر للنظرية المذكورة، سواء في مبدئها بالذات أولا، أو سواء في ما يتعلق بالأخص بالكائن من حيث مظهره الإنساني ثانيا.

وفي ما يخص هذه النقطة الأخيرة، يجدر بنا التذكير أولا بأن وقوفنا عند اعتبارات من هذا النمط لا يستلزم بتاتا بأن المرتبة الإنسانية تحتل مكانة متميزة في جملة الوجود الكلي، أو أنها ميتافيزيقيًا تتمتع بالنسبة للمراتب الأخرى بخصوصية فريدة لحيازتها على صلاحية معينة ما (ج). وهذه المرتبة الإنسانية ما هي في الواقع إلا إحدى مراتب الظهور، ككل المراتب الأخرى، فهي واحدة من بين عدد غير محدد من تلك المراتب؛ وهي واقعة في سلم مدارج الوجود في الموضع المقدر لها وفق طبيعتها تحديدا، أي وفق الشروط الحصرية المحددة لها؛ وهذا الموقع لا يمنحها سمُـوًّا ولا دُنوًّا مطلقا. وحينئذ إذا لزمنا أحيانا اعتبار هذه المرتبة بالخصوص، فما ذلك إلا لأنها هي مرتبتنا التي نحن فيها بالفعل؛ فلها بالنسبة إلينا فقط أهمية خاصة. وبالتالي فلا وجود هنا إلا لوجهة نظر نسبية وعارضة، وهي المتعلقة بالأفراد، حسبما نحن عليه في نمط ظهورنا الراهن. ولهذا، فعندما نتكلم بالأخص عن المراتب العلوية والسفلية، فإنما نتكلم عنها دوما بالنسبة للمرتبة الإنسانية على اعتبار أنها مرجعية للمقارنة تؤهلنا للقيام بهذا التوزيع التراتبي، لأنه ليس باستطاعتنا أن نفعل غير هذا من حيث كوننا أفرادًا. وينبغي أن نتذكر دوما بأن ما من تعبير، بحكم انحصاره في شكل معين، إلا وتتم

صياغته بالضرورة بنمط فردي، إذ إننا عندما نريد الحديث عن أي شيء، وبالذات عن الحقائق الميتافيزيقية الخالصة، فإنه لا يمكننا القيام بذلك إلا بالنزول تماما إلى مستوى أدنى، هو بالأساس نسبي ومنحصر، لنتمكن من ترجمتها بلغة الفرديات البشرية. وبلا عناء، سنتفهم كل الاحترازات والتحفظات التي يفرضها القصور الملازم لأي تعبير لغوي، والذي لا يلائم ما ينبغي الإفصاح عنه في مثل هذه الحالة. فهنا يوجد تفاوت بديهي، بل يمكن قول نفس الشيء عن كل تمثيل صوري مهما كان، بما في ذلك التمثيلات الرمزية الخالصة، رغم كونها بلا مقارنة تُذكَر أقل قصورا من اللغة المعتادة؛ وبالتالي فلها قدرة أعلى في توصيل الحقائق المجردة المتعالية، ولهذا يتم استعمالها باستمرار في كل نظام تعليمي قائم على "التربية الروحية والسلوك" (1). وبناء عليه فقد نبهنا مرارا على ضرورة الاحتفاظ دائما بقدر لما يتعذر التعبير عنه، أي لكل ما لا يمكن حصره في أي شكل تعبيري، حتى لا يحصل أي تغيير للحقيقة بعرض جزئي، منحصر أو نسقي، ولا شك أن ما لا يقبل الصياغة في مجال الميتافيزيقيا هو المتسم بأهمية كبرى، بل يمكننا القول بأنه هو كل شيئ (د).

وإذا أردنا حالا، وضمن سياق ما يتعلق باعتبار المرتبة الإنسانية، ربط وجهة النظر الفردية بوجهة النظر الميتافيزيقية، وهو ما ينبغي دائما فعله إذا كان الموضوع "علما مقدسا"، وليس فقط معرفة "دنيوية ظاهرية"، فسنقول ما يلي: إن تحقق الكائن الكلي يمكن حصوله بدءا من أي مرتبة تؤخذ كقاعدة وكنقطة انطلاق، بسبب تكافؤ جميع أنماط الوجود العرضية بالنسبة إلى المطلق. وبالتالي يمكن حصول تلك المرتبة اطلاقا من الوضع الإنساني، أو من أي مرتبة أخرى؛ بل كما سبق أن قلناه في مواقع أخرى، يمكن حصولها من أي نمط من أنماط الطهور الإنساني (هـ). وهذا يعني أن حصولها بالخصوص ممكن بالنسبة للكائن الإنساني في وجوده الجسماني والأرضي، رغم ما يمكن أن يتبادر إلى فكرالغربيين الذين وقعوا في خطأ عند تصورهم لحقيقة الأهمية التي ينبغي إعطاؤها للـ"جسمانية"، وذلك بفعل القصور الغريب لتصوراتهم المتعلقة بتركيب الكائن الإنساني (2). وحيث إن المرتبة الإنسانية هي مرتبتنا الراهنة الآن، فمن هنا ينبغي الانطلاق إذا كان قصدنا هو الوصول إلى أي درجة من مقامات التحقق الميتافيزيقي؛ وهذا هو السبب الأساسي الذي يجعلنا نهتم بهذه الحالة بكيفية أخص.

وحيث إننا بسطنا هذه المفاهيم في مواضع أخرى فلن نتوسع فيها أكثر مما ذكرناه، لاسيما أن ما سنعرضه سيتيح فهمها بشكل أفضل (3).

ومن جانب آخر، وحتى نتمكن من إزاحة كل لبس محتمل، يجب علينا منذ الآن، التذكير بأننا عندما نتكلم عن تعدد مراتب الوجود، فليس المقصود مجرد كثرة عددية، أو حتى بصفة أع، كثرة كَمية، وإنما هي كثرة من نمط "متعال"، أوهي على التحقيق كثرة من نمط "كلي شامل"، يمكن تطبيقها على جميع الميادين المشكلة لمختلف "العوالم" أو مدارج الوجود الكلي، سواء اعتبرناها على انفراد أو على الجملة، وبالتالي لكونها خارج نطاق العدد،أو الكم بمختلف أنماطه. وبالفعل، فإن الكم، وبالأخص العدد الذي هو أحد أنماطه، وتحديدا الكم المنفصل،هو واحد من الشروط المحددة لبعض المراتب، ومن بينها مرتبتنا الإنسانية؛ وبالتالي لا يمكن تحويل مفهوم الكم إلى مراتب أخرى، وبالأحرى لا يمكن طبعا تطبيقه على جملة المراتب الخارجة عن مثل هذا التحديد. ولهذا، فإننا عندما نتكلم في هذا الصدد عن كثرة غير محددة، ينبغي الانتباه الجيد إلى أن التحديد المقصود يتجاوز كل مفهوم عددي، وأيضا كل ما ينطبق عليه الكم بصفة مباشرة تزيد أو تنقص، كالكم الفضائي أو الزماني الغير محدد، وهو الذي يخص الشروط الخاصة بعالمنا تحديدا (4).

هناك ملاحظة أخرى تفرض نفسها كذلك، وهي المتعلقة باستعمالنا لكلمة "كائن" نفسها وهي التي لا يمكن تطبيق معناها بكل دقة، إذا كان المقصود من ذلك بعض مراتب حضرة البطون التي سنتكلم عنها لاحقًا، وهي التي من وراء مرتبة الوجود الظاهر الصرف. لكننا حتى في هذه الحالة، فنحن مجبرون على استعمال هذه اللفظة لعدم وجود لفظة أخرى ملائمة، وذلك بحكم طبيعة اللغة البشرية نفسها. غير أنه لابد في هذه الحالة أن نعتبر أن لهذا الاستعمال قيمة قياشية ورمزية خاصة فخسب، وإلا فلا يمكننا أصلا الكلام بأي كيفية كانت عن المقصود بهذا الأمر، وهذا مثال جلي عن القصور المرتبط بالتعبير الذي أشرنا إليه آنفًا وعلى هذا المنوال يمكننا، كما فعلناه في مواضع سلبقة، مواصلة الكلام عن الكائن الكلي، في نفس الوقت، بصفته ظاهـرًا في بعض مراتبه، وباطناً في مراتب أخرى، دون أن يستلزم

هذا بتاتاً بالنسبة لهذه المراتب الأخيرة أن نقف عند اعتبار ما يتناسب مع المرتبة الخاصة بالوجود الظاهر (5).

وفي هذا السياق، نُذكّر بأن إحدى مميزات بعض التصورات الغربية في العصور القديمة والقرون الوسطى - رغم اشتمالها دون أدنى شك على قسط من المعرفة الميتافيزيقية، وهو ما لا نجده في التصورات الحديثة - هو الوقوف عند الوجود الظاهر، بدون أي اعتبار لما وراءه، وكأنه هو وحده المبدأ الأعلى والكلي. وهذا ما يجعل تلك التصورات غير مكتملة في هذا المجال، ولكونها تبدو أيضا كأنها نظريات وضعت لذاتها لا أكثر، وليس بهدف وقوع التحقيق الروحب العرفاني. وبالتأكيد هذا لا يعني عدم وجود تصورات أخرى غيرها في الغرب؛ إلا أننا لا نتحدث هنا سوى على ما هو معروف بشكل عام، وهو الذي دفع بالبعض إلى الإشادة بقيمة هذه التصورات الأخرى والمبالغة تقدير أبعادها، بغض النظر عن جهودهم المشكورة في انتصابهم للوقوف ضد الإنكار الحديث لتلك المفاهيم الميتافيزيقية، وذلك بسبب عدم إدراكهم أن البدائل التي يقترحونها لا تعدو هي الأخرى أن تكون عبارة عن وجهات نظر خارجية، لكون الانقطاع الذي وقع في بعض الحضارات كالحضارة الغربية، فد فصل بين مستويين من التعليم والتربية، وهما مستوَيان متراكبان بدون أن يكون بينهما أبدا أي تضاد؛إذ "العلم الظاهري" يستدعي "العلم الباطني" كمكمل ضروري له (و). وعندما يمسي "العلم الباطني" غير مجهولا، تمسي الحضارة غير موصولة مباشرة بواسطة أي واصل فعلي بالمبادئ العليا، فلا تفتأ حينئذ تفقد كل طابع تراثي روحي أصيل، لأن العناصرالباطنية التي استمر بقاءها تكون حينئذ شبيهة بجسم فقد روحه، وبالتالي تكون حينها عاجزة عن أن تشكل شيئا آخر غير بناء شكلي فارغ؛ وهذا بالتحديد ما وقع بالضبط للعالم الغربي الحديث (6).

وبعد إعطاء هذه الشروح، نعتقد أنه بالإمكان الآن الدخول إلى موضوعنا بلا مزيد توقف عند المقدمات والاعتبارات التي عرضناها في مواضع، والتي تغنينا عن هذا التوقف بشكل إضافي. وبالفعل، لا يمكننا الرجوع على الدوام إلى ما قلناه في كتبنا السابقة، ففي ذلك مضيعة للوقت؛ وإذا كان لا مناص في الواقع من تكرار بعض المسائل، فلابد أن نجتهد في

تقليصها إلى ما هو ضروري حقا لفهم ما ستقترح عرضه الآن، حتى إن لزم الأمر إحالة القارئ إلى إلى أحد فصول كتبنا الأخرى، حيث يمكن أن يجد معطيات مكملة أو شروح أوسع حول المسائل التي ستطرق إليها من جديد. وسبب صعوبة العرض، هو أن كل هاته المسائل مرتبطة بالفعل مع بعضها بكيفيات متفاوتة زيادة أو نقصًا؛ ومن المهم بيان هذا الارتباط كلما أمكن ذلك. لكن من جانب آخر، لا يقل أهمية اجتناب كل مظهر "نسَقي" أي كل تحديد لا يتلاءم مع طبيعة العلم الميتافيزيقي، الذي ينبغي بالعكس، أن يَفتح على من هو قادر على فهمه و"تذوقه" إمكانيات إدراك، غير محددة فحسب، بل - ويمكن أن نقول هذا بدون أي مبالغة في التعبير - هي إمكانيات حقًا لا نهاية لها كالحقيقة الكلية ذاتها.

تعقيبات المؤلف على المقدمة

(1) في هذا السياق، نشير عرضا أن مما يكفي دلالة على الطابع "الدوني والسطحي جداً" لوجهة النظر الفلسفية ولنمط التفكير المناسب لها، أنها لا تستدعي أبدا أي استعمال للرمزية.

(2) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 18 - وهو للمؤلف.

(3) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 26 والباب 28.

(4) المرجع نفسه، الباب15.

(5) المرجع نفسه، الباب الأول.

(6) ينظر كتاب "الغرب والشرق" وكتاب "أزمة العالم الحديث" - وهما للمؤلف (ز).

أ- الترجمة الحرفية لعنوان الكتاب (Les états multiples de l'être) يمكن التعبير عنها بـ: "الشؤون المتعددة للوجود الحق". قال الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن 29]. لكن ارتأينا أن تستعمل في هذه الترجمة مقابلا أنسب لها في العربية هو: "مراتب الوجود".

ب- "رمزية الصليب": عنوان لكتاب أتمه المؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى سنة 1931، ينظر ما ذكرناه عنه في التعريف بتآليفه في القسم الأول من هذا الكتاب.

ج- يمكن التعبير عن هذا المعنى بالقول أن جميع الممكنات، بما فيها الإنسان، لها نفس الافتقار الذاتي الدائم للوجود الحق، إذ لا قيام لها إلا به سواء في حال ثبوتها في العلم الإلهي القديم، أو في حال وجودها العيني. ومن جانب آخرفكل الخلق على السواء ساجدون لله تعالى مسبحون بحمده على الدوام. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [الرعد 15]، ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الاسراء 44]، ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الانعام 38].

د- من بين تعاريف كلمة "التصوف" الكثيرة جدا، يقال: <<حقيقة التصوف هي ما يتعذر التعبير عنه >>. كما يقال أيضا: <<كلما اتسع النطاق ضاق النطق>>.

هـ- هذا المعنى قريب من قول الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة 115]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد 4].

و- يعبر عن هذا المعنى بالقول المشهور: << من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق >>.

ز- وينظر أيضا كتابه الممتاز النفيس جدا الذي قمنا بترجمته ونشره:<هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان>.

الباب الأول

اللامتناهي والإمكانية الكلية

لكي نفهم جيدا مذهب تعدد مراتب الوجود، من الضروري قبل أي اعتبار، الصعود إلى المفهوم المبدئي الأصلي السابق على كل المفاهيم الأخرى، ألا وهو مفهوم اللامتناهي الميتافيزيقي، من حيث اعتبار علاقاته مع حضرة الإمكان الكلي. واللامتناهي - حسب الدلالة الاشتقاقية للكلمة - هو ما لا حد له. ولكي تحتفظ هذه اللفظة بمعناها الخاص، يجب تخصيص استعمالها الدقيق في الدلالة على ما ليس له أي حد على الإطلاق (ا)، وإقصاء كل ما ليس بمنحصر في بعض الحدود المعينة لكنه بحكم طبيعته خاضع لحدود أخرى ملازمة له لزوما ذاتيا، كما هو الحال في وجهة النظر المنطقية التي لا تعدو إجمالا أن تترجم بكيفيتها الخاصة عما يمكن تسميته بوجهة النظر "الأنطولوجية" (أي مختصة بعلم وجود الشيء أو الكائن). وقد ذكرنا مرارا في مناسبات أخرى أن هذه هي بالخصوص حالة العدد، والفضاء، والزمان، حتى في التصورات الأكثر عموما واتساعا التي يمكن أن تعطى لها، وهي التي تتجاوز كثيرا المفاهيم المعهودة المعروفة في العادة (1)؛ وهذا كله لا يمكن أبدا في الحقيقة أن يكون سوى مجالا للّامحدد. وهذا اللامحدد، هو الذي يطلق عليه البعض تعسفيا اسم "اللامتناهي الرياضي" عندما يكون ذلك اللامتعين من نمط كمي كما هو حال الأمثلة السابق ذكرها (أي العدد والمكان والزمان)، وكأن إضافة نعت أو وصف معين لكلمة "اللامتناهي" لا يستلزم في نفسه تناقضا بديهيا جليا (2). والواقع أن هذا اللامحدد، بحكم صدوره من المتناهي، ما هو إلا امتداد أو توسع لهذا الأخير، وبالتالي يمكن دائما إرجاعه له، فلا مقارنة بتاتا بينه وبين اللامتناهي الحقيقي؛ كما أنه لا مقارنة أصلا بين الفردية الإنسانية أو غيرها من الفرديات وبين الكائن الكلي، حتى باعتبار جملة امتداداتها اللامحددة القابلة لها (3). وهذا التشكل للامحدد انطلاقا من المتناهي - وكمثال واضح جدا له تشكل سلسلة الأعداد - غير ممكن بالفعل إلا بشرط أن يشتمل المتناهي، ضمنيا ومسبقا، على ذلك اللامحدد. ومهما تباعدت الحدود حتى تغيب عن أنظارنا إن صح التعبير، أي إلى أن تنفلت

عن مدارك وسائل القياس المعهودة عندنا، فهي رغم هذا تبقى قائمة، ولا يمكن إلغاؤها أصلا. وبحكم طبيعة العلاقة السببية نفسها، من البديهي أن "الزائد" لا يمكن أن يصدر من "الناقص"، ولا "اللامتناهي" من "المتناهي".

وكما هي الحالة التي نحن بصدد اعتبارها، لا يمكن أن يكون غير ما ذكرناه إذا كان المقصود بعض أنماط الإمكانيات الخاصة الواضحة المحدودية بسبب وجود أنماط أخرى من الإمكانيات معها؛ إذن فمحدوديتها حاصلة بحكم طبيعتها الخاصة التي تجعلها ذات إمكانية معينة، غير شاملة لجميع الإمكانيات بدون أي تقييد. ولو لم يكن الأمر هكذا، فإن من المحال - بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة (4)- وجود عدد غير معين لإمكانيات أخرى مع بعضها البعض، ودون أن تدخل ضمن تلك الأخرى، مع العلم أن كل واحدة منها قابلة على السواء لتوسع غير محدد. وبالعكس فإن اللامتناهي، لكي يكون حقا على ما ينبغي أن يكون عليه، لا يمكنه أن يقبل أي تقييد؛ وهذا يفترض أنه غير مقيد بشرط ولا بتعين على الإطلاق، لأن كل حصر في تعيين مخصوص، مهما كان، هو بالضرورة تقييد، لأنه يترك أمرا خارجا عنه، أي كل التعيينات الأخرى التي هي أيضا ممكنة. وعلى أي حال، فإن للتقييد طابع نفي حقيقي؛ فوضع قيد يعني نفي ما هو خارج عن كل ما يحتويه. وبالتالي فإن نفي القيد هو بحق نفي النفي، وهو منطقيا بل حتى رياضيا، هو إثبات؛ وبهذا يكون نفي كل قيد مكافئ في الواقع إلى الإثبات الجامع الشامل التام والمطلق. فما ليس له قيد ولا حد هو الذي لا يمكن نفي أي شيء عنه، إذن فهو المشتمل على الكل،ولا شيء يخرج عنه (لإحاطته بالكل). وهذا المفهوم للامتناهي، الذي هو آكد الإثباتات الوجودية كلها لاشتماله أو إحاطته بكل الإثباتات الوجودية الخاصة مهما كانت، لا يعبر عنه بلفظ نفي إلا لعدم تعينه المطلق. وبالفعل، فإن كل إثبات مباشر في اللغة هو بالضرورة إثبات خاص ومعين على شيء؛ بينما الإثبات الكلي والمطلق ليس بإثبات خاص ناف لغيره، إذ أنه يشتمل على جميع الإثباتات. ومن اليسير منذ الآن إدراك العلاقة المتينة جدا الواقعة بين هذا الذي ذكرناه وبين حضرة الإمكان الكلي، التي تشتمل بنفس الكيفية على جميع الممكنات الخاصة (5).

إن مفهوم اللامتناهي، كما عرضناه هنا (6) لا يقبل من وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة أي نقاش ولا اعتراض، لأنه لا يمكن أن يشتمل في ذاته على أي نفي؛ وبالإضافة

إلى هذا: هو ضروري، بالمعنى المنطقي للكلمة (7)، لأن النفي هو الذي يكون حينئذ متناقضا (8). وبالفعل، إذا اعتبرنا مفهوم "الكل" بالمعنى الإحاطي الشامل المطلق، من البديهي أن لا يكون محدودا بأي كيفية، لأنه لا يُحَدّ إلا بما هو خارج عنه، ولو وجد هذا الخارج عنه لما كان حقا ذلك "الكل". وعلى أي حال، من المهم ملاحظة أن "الكل" بهذا المعنى، لا ينبغي بتاتا جعله مطابقا لأي "كل" معين خاص، أي لأي جملة مركبة من أجزاء لها نسبة محددة معه؛ فهو بالمعنى الحصري "بلا أجزاء" [أي غير مركب]، لأن هذه الأجزاء ينبغي بالضرورة أن تكون نسبية ومحدودة، فلا يمكن مقارنتها معه أصلا، وبالتالي لا وجود لأي نسبة بينها وبينه، وهذا يعني أن لا وجود لها بالنسبة إلينا (9)؛ وهذا كاف لبيان أنه لا ينبغي البحث عن تشكيل أي تصور خاص للّلامتناهي (10) (ج).

وهذا الذي ذكرناه الآن عن الكلي المحيط الشامل في تعينه الأوسع إطلاقا، ينطبق كذلك عليه إذا اعتبرناه من وجهة نظر الإمكانية الكلية. والحق يقال أن هذا لا يعتبر تحديدا، أو على الأقل هو أدنى تحديد يمكن قبوله لكي يمكن لنا تصوره في الوقت الحاضر، ولكي يمكن بالأخص التعبير عنه في إحدى مستويات التعبير. وكما كانت لنا فرصة بيانه في مواقع أخرى (11)، فإن تحديد الإمكانية الكلية، هو بالمعنى الحصري: استحالة؛ وهذا لأن التحديد يعني أن المُحدِّد لها محيط بها، فهي لا تتضمنه، والخارج عن الإمكان لا يمكن أن يكون إلا مستحيلا. غير أن الاستحالة، لكونها مجرد نفي خالص، أي عدم حقيقي، من البديهي أن لا يمكنها تحديد أي شيء، فيستنتج من هذا مباشرة أن الإمكانية الكلية لا حد لها ضرورة. إلا أنه يجب الانتباه إلى أن هذا لا ينطبق طبعا إلا على الإمكانية الكلية الشاملة التي يمكن اعتبارها مظهرا من اللامتناهي، فهي لا تتميز عنه بأي كيفية ولا بأي مقدار. فلا يمكن وجود شيء خارج اللامتناهي، لأن وجوده خارجه تحديد، فلا يكون حينئذ لا متناهيا. وتصور "لامتناهيات متعددة" خُلْفٌ غيرمعقول، لأنها لو وجدت لحددت بعضها بعضا، ولا يكون أي واحد منها عندئذ لامتناهيا (12). إذن، عندما نقول أن الإمكانية الكلية لا نهاية لها ولا حد لها، فالمقصود أنها ليست سوى اللامتناهي ذاته باعتباره متجليا في مظهر، بمقدار ما يسمح القول بأن للامتناهي مظاهر. وحيث أن اللامتناهي هو حقا "بدون أجزاء"، فبكل دقة لا مجال أيضا لاعتبار تعدد لمظاهر فيه لها وجود حقيقي "متميزة عن بعضها البعض" (د). والحق أننا

نحن الذين نتصور اللامتناهي متجليا في هذا أو ذاك من المظاهر، إذ لا يمكننا غير هذا. وحتى لو لم يكن تصورنا بالأساس منحصرا، كما هو عليه الحال ما دمنا في وضع مرتبة فردية، فإنه لا مناص له من الانحصار لكي يصبح قابلا للتعبير،إذ يلزمه حينئذ أن يكتسي شكلا معينا. غير أن أهم ما ينبغي اعتباره، هو أن نفهم جيدا من أين جاء الانحصار وبماذا يتعلق، فلا ننسبه إلا لما نحن عليه من القصور والعجز (هـ)، أو بالأحرى ننسبه إلى الوسائل الداخلية والخارجية المتوفرة لدينا في الوقت الراهن من كوننا أفرادا، لا نملك بحكم فرديتنا سوى وجودا محددا ومشروطا. وينبغي أيضا أن لا نصعد بهذا القصور العارض الطارئ ولا الأوضاع التي يرجع إليها والناتج عنها، إلى المجال اللامحدود للإمكانية الكلية ذاتها.

وبعد، فلنضف ملاحظة أخيرة: إذا تكلمنا عن اللامتناهي متلازما مع الإمكانية الكلية، فليس المقصود إقامة تمييز لا يمكن وجوده حقيقة بين الكلمتين؛ وإنما ذلك لأن اللامتناهي يعتبر حينئذ بصفة أخص في مظهره الفاعل. بينما الإمكانية الكلية (أو القابلية الكلية) هي مظهره المنفعل (13). لكن سواء نظرنا إليه كفاعل أو كمنفعل فهو اللامتناهي على الدوام، الذي لا يمكن أن يتأثر بوجهات النظر الحادثة والقيود العارضة، مهما كان المبدأ المرجوع إليه لإقامتها والتي لا وجود لها هنا إلا بالنسبة لتصورنا. وفي الجملة، يوجد هنا، نفس الأمر الذي سميناه في مواقع أخرى، تبعا لاصطلاح مذهب الشرق الأقصى(و)، بـ"الكمال الفعّال" ("خيان- باللغة الصينية-) و"الكمال المنفعل ("خوان").فالكمال بالمعنى المطلق يتطابق مع اللامتناهي في لاتعينه الكامل. وكما قلنا حينذاك، فإن نظير هذين المظهرين في الوجود الظاهر، لكن في مستوى آخر ووجهة نظر أكثر شمولا وإطلاقا، هما" (l' essence) و(la substance) (ز) (14). والذي ينبغي فهمه جيدا منذ الآن، هو أن الوجود الظاهر لا يشتمل على الإمكانية الكلية بكاملها، وبالتالي لا يعني بتاتا أنه يتطابق مع اللامتناهي؛ ولهذا قلنا إن وجهة النظر التي نقف عندها هنا هي أعظم شمولا وإحاطة من اعتبار الوجود الحق الظاهر فحسب. ولقد نبهنا على هذا لتجنب كل لبس، وسنعود لاحقا لبيان هذا المعنى بكيفية أوسع.

تعقيبات المؤلف على الباب الأول

(1) ـ لابد من التنبه الجيد بأننا نقول عن التصورات أنها "الأكثر عموما وليست الكلية الشاملة"، لأن المقصود هنا ليس سوى أوضاع خاصة لبعض مراتب الوجود، لا أكثر. وهذا وحده كاف لتفهيم أن لا كلام هنا عن اللامتناهي في مثل هذه الحالة، حيث إن تلك الأوضاع هي بالطبع منحصرة كالمراتب نفسها المطبقة عليها والمساهمة في التعريف بها.

(2) ـ قد نستعمل أحيانا كلمة "لامتناهي ميتافيزيقي"، للتأكيد بكيفية أوضح على أن المقصود بالتحديد ليس بتاتا ما يزعم أنه"لامتناهي رياضي" أو "لامتناهيات" مزيفة أخرى إن أمكن مثل هذا التعبير؛ فكلمة "اللامتناهي الميتافيزيقي" لا تدخل أصلا ضمن الاعتراض المذكور هنا، لأن المجال الميتافيزيقي حقا غير محدود، فلا وجود هنا لأي انحصار، بل بالعكس يوجد هنا التأكيد على ما يتجاوز كل حصر؛ بينما لفظة "رياضي" تعني بهذا النعت اقتصار المفهوم على ميدان خاص محدود، أي ميدان الكم.

(3) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 26 والباب 30.

(4) المحال – أو اللامعقول – بالمعنى المنطقي والرياضي، هو ما يستلزم تناقضا، فهو مطابق للمستحيل، لأن غياب التناقض الداخلي هو، منطقيا وكذلك أنطولوجيا، الذي يحدد الإمكانية.

(5) حول استعمال ألفاظ نافية، إلا أن دلالتها الحقيقية هي بالأساس مثبتة (ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب8؛ وكتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب15 – وهما للمؤلف –).

(6) لا نقول إننا أعطينا له تعريفا، لأن من البديهي وجود تناقض عندما يزعم إعطاء تعريف للامتناهي. وكنا وضحنا في مواقع أخرى أن وجهة النظر الميتافيزيقية نفسها، بحكم طابعها الكلي واللامحدود، هي كذلك لا تقبل التعريف (ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب 5).

(7) ينبغي تمييز هذه الضرورة المنطقية، التي هي استحالة عدم وجود شيء أو أنه على غير ما هو عليه – وهذا بشكل مستقل من أي شرط معين – عن الضرورة المنعوتة بـ "الفيزيائية" أو ضرورة الواقع، التي هي مجرد استحالة أن لا تخضع الأشياء أو الأشخاص لقوانين العالم الذي ينتمون إليه، وبالتالي فإن هذه الضرورة تابعة للأوضاع المحددة لهذا العالم، ولا تصح إلا داخل هذا الميدان المعين.

(8) ـ بعض الفلاسفة برهنوا بحق ضد "اللامتناهي الرياضي" المزعوم، مبينين كل التناقضات التي يستلزمها هذا المفهوم (وعلى أي حال فإن هذه التناقضات تختفي تماما بمجرد أن يعلم أن ذلك المقصود ليس سوى اللامحدد) وظنوا تبعا لقولهم هذا استحالة "اللامتناهي الميتافيزيقي"، وكل ما برهنوا عليه في الحقيقة بهذا الالتباس هو جهلهم التام بالمقصود من هذه الكلمة.

(9) بعبارة أخرى، فإن المتناهي، حتى إن كان قابلا لامتدادات غير محددة، يبقى معدوما تماما بالنسبة للامتناهي؛ وبالتالي لا يمكن اعتبار أي شيء ولا أي كائن كأنه "جزء من اللامتناهي". وهذا الاعتبار هو أحد الاعتبارات الخاطئة المتعلقة بالخصوص بـ البونتييزم panthéisme(*)، لأن الاستعمال نفسه لكلمة "جزء" يفترض وجود نسبة معيّنة مع الكل.

[تعقيب المعرب: (*) البونتييزم" هو المذهب الذي لا يفرق بين الله تعالى والعالم، فكأن فيه إرادة لحصر المطلق اللامتناهي في مقيّد محصور حادث؛ وفي كثير من الأحيان ينجرّ عن هذا الانحراف في التصور الشرك بمختلف دركاته وأنواعه، بل آل أحيانا إلى النظريات الطبائعية التي تفاقم تفشيها في العصر الحديث، وحتى إلى الإلحاد التام. والخطأ الفادح الشائع جدا هو ترجمة هذه الكلمة بـ"وحدة الوجود". فـ"وحدة الوجود" كما هي مبيّنة في كتب أصحابها- خصوصا الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن العربي وأتباع مدرسته، وكما هي موضحة أيضا في هذا الكتاب بالتحديد- مناقضة تماما لمذهب "البونتييزم"، لأنها تميّز بكل وضوح بين الله – تعالى – الذي ليس كمثله شيئ الأول الآخر الظاهر الباطن خالق كل شيء، وكمالاته المطلقة وأسمائه الحسنى، وبين

ما سواه، أي كل مخلوق حادث عاجز محصور فقير إلى الله الحي القيوم في كل آن إيجادا وإمدادا. فوحدة الوجود عند صوفية المسلمين وكل عرفاء الملل الأخرى ليست سوى التوحيد الذي جاء به القرآن: توحيد الأفعال والصفات والذات، وخلاصتها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 115]. يقول الشيخ ابن العربي في الباب 351 من كتابه: "الفتوحات": "الرب ربّ والعبد عبد*** فلا تغالط ولا تخالط".- ومِن أحسن المراجع الكثيرة لمعرفة حقيقة "وحدة الوجود" معرفة دقيقة صحيحة، كتاب الشيخ عبد الغني النابلسي: "الوجود الحق والخطاب الصدق"، وأيضا كتابه: "إيضاح المقصود من وحدة الوجود".

(10) الذي يجب تجنبه بالخصوص، هو تصور الكل المحيط المطلق كأنه مجموع حسابي حاصل من جمع أجزائه، أي جمعها الواحد مع الآخر بالتتالي. وحتى عندما يكون المقصود كُلا معينا خاصا، فثمة حالتان متميزتان: الكل الحقيقي وهو سابق منطقيا على أجزائه ومستقل عنها؛ والكل المتصور أنه وجد بعد وجود أجزائه، فهو بالتالي مجموعه، وهو لا يشكل في الواقع إلا ما كان يسميه الفلاسفة المدرسيون باسم (*ens rationis*)، وهو الذي وجوده بصفته "كلا" تابع لشروط التصور الفعلي أن له هذه الصفة. فالكل الأول له من ذاته مبدأ وحدة حقيقية، أسمى من كثرة أجزائه؛ بينما الكل الثاني ليس له وحدة سوى التي نضفيها عليه بالتصور الفكري.

(11) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب14.

(12) المرجع نفسه، الباب 24.

(13) إنهما "براهما" و"شاكتي" الملازمة له، في الملة الهندوسية (ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب 5، والباب10.

(14) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 24.

أ- هذا المعنى قريب من قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء 126]، ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [هود 57]، ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر 62]، ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام 101-103].

ب- لقد خصص المؤلف بإسهاب لهذا الموضوع كتابا عنوانه: "مبادئ الحساب اللامتناهي صغرا".

ج- قريب من هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى 11].

د- قريب من هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الاسراء 110].

هـ- قريب من هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر 67]، ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات

180]، وقول رسول الله ﷺ: <<سبحانكَ اللّهُم لا نحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيتَ على نفسِك>>، وفي الحديث الشريف أيضا: <<إن الله تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم >>.

و- يعني بمذهب الشرق الأقصى ملة الصين الأصلية القديمة التي تسمى في بعدها الباطني العرفاني "الطاوية"، وفي شكلها الظاهري" الكنفوشية نسبة إلى الحكيم كنفشيوس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد.

ز- تكلم المؤلف بوضوح عن هذه الثنائية في وحدتها التي لا تتجزأ، في الباب الأول وفي مقدمة كتابه النفيس والممتاز الفريد طرحا وموضوعا، الذي ترجمناه ونشرناه، بعنوان: "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان". وفي آخر تعقيباتنا على المقدمة كتبنا مايلي:

[من الصّعب الترجمة الدقيقة لكلمتي: (essence) و (substance) لأنهما من حيث المعنى تكَادان أن تتطابقا، لكنهما أحيانا أخرى تستعملان معا في سياق وكأنهما تتقابَلان، لكن في الغالب تقابل تكامل لا تقابل تضادّ. وفي السياق التكاملي يستعملهما المؤلف في أغلب الأحيان. ولبيان الفارق بينهما رغم ما بينهما من اشتراك نذكر الألفاظ العربية القريبة من دلالتهما: فكلمة (essence) تُترجم بألفاظ: ماهية – كُنه – جوهر – روح.... ودلالات هذه الألفاظ في مجملها مجرّدة. بينما كلمة (substance) تُترجم بألفاظ: ماهية – جوهر – قوام – مادة – ذات.... لكن دلالة هذه الألفاظ في استعمالها الغالب هي دلالة حِسّية أو لأمر قابل للتجسّد حِسًّا ولذلك يُقال في الفرنسية مثلا (idée substancielle) أي فكرة جوهرية، ويقصدون بذلك فكرة مجردة قابلة لأن تصبح حسّية؛ كما يقولون (substance spirituelle) للدلالة على "الجوهر الروحاني" القابل للتجلي في مظهر حسّي مُقيّد. فكلما احتاجوا إلى تحسيس المجرّد أو تكثيف اللطيف يستعينوا بكلمة (substance)، ناهيك عن قولهم مثلا (Aliment Substanciel) . والخلاصة أنّ كُلاً من الكلمتين تشتركان في معنى الجوهرية وتختلفان في التعلق، فللجوهر المجرّد كلمة (essence)، وللجوهر القابل للتقيد بمظهر كلمة (substance). ومن هذين المبدأين الكليين تتفرع ثنائيات كثيرة مثل (إطلاق / تقييد) (ذات صفات) (وحدة / كثرة) (بطون /

ظهور) (كيف / كمّ) (جوهر/ عرض) (روح/ مادة) (جمع/ فرق) (هوية / إنية) إلى آخره من الثنائيات المتقابلة المتكاملة. وفي الباب الأول من ذلك الكتاب،وضح دلالات ما يسمى في الملة الهندوسية بـ: ثنائية "بوروشا" و"براكريتي"، وهي التي تعبّر عن الثنائية الوجودية المتمثلة أساسا في الدلالة على الذات من حيث الإطلاق والذات من حيث التقييد،ومظاهرهذه الثنائية كثيرة، منها: (البطون/ الظهور)، (الوحدة/ الكثرة)، (الفعل/ الانفعال)، (التنزيه والتشبيه)، (الجوهر / المظهر)، (المعنى / المبْنى)، (الثابت / المتغير)، (الكيف / الكم)، (البسط / القبض)، (القلم الأعلى الفاعل/ واللوح المحفوظ المنفعل)، (الذكر والأنثى)، (العقل الأول والنفس الكلية)، (الروح والنفس)، (الأمر الإلهي الإيجادي والطبيعة الكلية المنفعلة للأمر).

الباب الثاني

الممكنات (المنطقية)

والممكنات المتناسقة (أو المتضايفة)

قلنا إن الإمكانية الكلية لا حد لها، ولا يمكن أن تكون غير ذلك؛ ولهذا فإن من تصورها غير ذلك فقد حكم على نفسه في الحقيقة بانعدام تعقلها على ما هي عليه أصلا. وهذا هو الذي يجعل- من وجهة النظر الميتافيزيقية الكلية- كل المناهج الفلسفية في الغرب الحديث عاجزة، وبالذات من حيث كونها أنساقًا، كما نبهنا عليه مرارا كلما سنحت لنا الفرصة. وبالفعل، بصفتها تلك، ما هي إلا تصورات ضيقة ومغلقة، يمكن في بعض عناصرها أن تكون لها قيمة في ميدان نسبي، ولكنها تمسي خطيرة وخاطئة عند أخذها إجمالا، لمجرد طموحها فيما يتجاوزها، في ادعائها التعبير عن الحقيقة الكلية. ولا ريب أن من المشروع دائما اعتبار أمور خاصة مع إقصاء غيرها، وإجمالا هذا ما يقوم به ضرورة أي علم خاص. لكن من غير المشروع التأكيد على أن ذلك هو كل ما يمكن إدراكه، وإنكار كل ما يتجاوز مقدار الفهم الفردي الخاص والمتفاوت ضيقه زيادة أو نقصا (1). على أن هذا هو الطابع الأساسي، في درجة أو في أخرى، لهذا الشكل المنهاجي النسقي المنحصر، الذي يبدو ملازما للفلسفة الغربية الحديثة برمتها؛ وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل الفكر الفلسفي، بالمعنى المعروف لهذه الكلمة، مباينا ولا جامع أصلا بينه وبين المذاهب الميتافيزيقية الخالصة (2).

وبسبب هذه الاتجاهات المنهجية المنحصرة و"المضادة" حقا للميتافيزيقا، أجهد بعض الفلاسفة أنفسهم لتحديد الإمكانية الكلية بكيفية أو بأخرى؛ وأراد بعضهم، مثل ليبنتز (رغم أنه من أصحاب النظرات الأقل انحصارا في عدد معتبر من المسائل)، أن يوظفوا في هذا الصدد التمييز بين "الممكنات" (المنطقية) و"الممكنات المتضايفة المتناسقة". لكن من البديهي جدا أن هذا التمييز، بالمقدار الذي يجعل تطبيقه مقبولا، لا يمكن بتاتا توظيفه لذلك الهدف الوهمي (أي تحديد الإمكانية الكلية). والممكنات المتضايفة ليست سوى ممكنات منسجمة في

ما بينها، أي أن اجتماعها في نفس الجملة المركبة لا ينجر عنه داخل هذه الجملة أي تناقض؛ وبالتالي فـتضايف الممكنات" تبقى على الدوام نسبية لارتباطها اللازم بجملتها. وعلى أي حال، فمعلوم أن هذه الجملة يمكن إما أن تكون جملة السمات المؤلفة لجميع أوصاف شيء معين، أو كائن فردي، وإما أن تكون جملة أوسع وأعم بكثير. فمجموع كل الإمكانيات الخاضعة لبعض الشروط المشتركة مشكّلة بذلك نظاما محددا، هو أحد الميادين التي تشتمل عليها الإمكانية الكلية. غير أنه في جميع الحالات يجب أن يكون المقصود دائما جملة معينة، وإلا تعذر حينئذ تطبيق ذلك التمييز المذكور. وكذا، لكي نأخذ في البداية مثالا من نمط خاص في غاية البساطة، فإن "مربعا مدورا" عبارة عن استحالة، لأن اجتماع الإمكانيتين: "مربع ومدور" في نفس الشكل يستلزم تناقضا؛ لكن لا جرم أن هاتين الإمكانيتين يمكن تحقيقهما على السواء، لأن وجود شكل مربع لا يمنع طبعا أن يكون بجواره في نفس الفضاء وفي نفس الوقت شكلا مدورا، أو أي شكل هندسي آخر يمكن تصوره (3). ولا نلح أكثر على هذا الذي ذكرناه لأنه في غاية البداهة. لكن مثل هذا المثال، بسبب بساطته نفسها، له مزية الإعانة قياسيا على فهم ما يتعلق بحالات تظهر أكثر تعقيدا كالتي سنشرع في الحديث عنها الآن.

فإذا اعتبرنا - بدلا من اعتبار شيء أو كائن معين - ما يمكن تسميته بـ"عالم، تبعا للمعنى الذي كنا قد أعطيناه لهذه الكلمة، أي مجموع الميدان المؤلف من جملة إمكانيات متناسقة واقعة في مجلى الظهور؛ وينبغي أن تكون جميعا خاضعة لبعض الشروط، وهي شروط الأوضاع المميزة والمحددة للعالم المقصود بالذات، وهو المشكّل لإحدى مراتب الوجود الكلي. والإمكانيات الأخرى التي ليست لها نفس الشروط والمواصفات، وبالتالي فهي لا تنتمي لنفس هذا العالم، هي أيضا قابلة للتحقيق، لكن بطبيعة الحال تتحقق كل واحدة منها وفق طبيعتها الخاصة. وبعبارة أخرى، فإن لكل ممكن وجوده الخاص على ما هو عليه (4)، والممكنات التي طبيعتها تستلزم تحققا عينيا بالمعنى المفهوم في العادة، أي تستلزم وجودا في نمط ما من أنماط مجلى الظهور (5)، لا يمكن أن تفقد هذا الطابع الملازم لها بالأساس فتمسي غير قابلة للتحقيق العيني، بسبب وجود ممكنات أخرى محققة عينيا في الوقت الحاضر. ويمكن أيضا القول بأنه ما من إمكانية قابلة للظهور إلا وينبغي بالضرورة أن

تظهر بحكم قابليتها؛ وبالعكس ما من إمكانية غير قابلة للظهور إلا وهي إمكانية لمرتبة عدم الظهور. وبهذه الكيفية يبدو أن المسألة لا تعدو أن تكون مجرد تعريف؛ لكن رغم هذا، فالتعريف السابق لم يتضمن سوى هذه الحقيقة البديهية، التي لا تقبل النقاش. وحين يطرح السؤال: لماذا لا ينبغي لكل إمكانية أن تظهر؟ أي لماذا توجد معا إمكانيات قابلة للظهور وأخرى غير قابلة له؟ فيكفي أن نجيب بأن ميدان الظهور، بحكم محدوديته لأنه جملة من العوالم أو من المراتب المقيدة (وزد على هذا كثرتها غير المحددة)، لا يمكنه أن يستوعب الإمكانية الكلية بكاملها؛ فهو يترك خارجا عنه كل ما ليس بمقيد، وتحديدا ما يهمنا أكثر ميتافيزيقيا. وأما التساؤل عن لماذا لا ينبغي للإمكانية الفلانية أن لا تظهر مثل ما ظهرت الأخرى؟ فهذا ببساطة يعود إلى التساؤل لماذا هي على ما هي عليه،؟ وليست على ما هي عليه الأخرى؟ وهذا بالضبط كتساؤلنا لماذا الكائن الفلاني هو عين نفسه، وليس هو كائن آخر، وهو بالتأكيد سؤال خال من كل معنى. والذي ينبغي فهمه جيدا في هذا الصدد، هو أن الإمكانية القابلة للظهور، ليس لها، كما هي عليه، أي شفوف على إمكانية لا تقبل الظهور؛ فليست هي موضوع نوع من "الاختيار" أو"التفضيل"(6)، وإنما هي من طبيعة أخرى.

وإذا أردنا الآن الاعتراض، في شأن ما ذكرناه عن الإمكانيات المتضايفة - تبعا لعبارة ليبنتز-: "لا يوجد إلا عالم واحد"؛ فالجواب هو: إما أن يكون هذا الكلام تعبيرا عن تحصيل حاصل، وإما أن يكون خاليا من كل معنى. وبالفعل، إذا كان المقصود هنا من لفظة "عالم" الكون كله، أو حتى بالاقتصار على إمكانيات الظهور: ميدان كل هذه الإمكانيات بتمامها، أي الوجود الكلي الظاهر، فالأمر المعبر عنه حينئذ بديهي للغاية، رغم أن كيفية الإفصاح عنه ربما تكون غير ملائمة؛ أما إذا لم يكن المقصود من تلك العبارة سوى جملة من الإمكانيات المتضايفة، كما جرت به العادة، وكما ذكرناه نحن أيضا قبل قليل، وإنه لمن الخُلْف اللامعقول القول بأن وجود تلك الجملة يمنع تواجد عوالم أخرى، وهو لا يقل عن الخُلف الذي ذكرناه في المثال السابق القائل بأن وجود شكل مدور يمنع تواجد شكل مربع معه، أو مثلث أو غيره من الأشكال من أي نوع. وكل ما يمكن قوله هو: مثلما أن مميزات شيء معين تقصي منه حضور مميزات أخرى متناقضة معها، فكذلك الشروط التي يتم بها

تحديد عالم معين تقصي منه الإمكانيات التي طبيعتها لا تستلزم تحقيقا خاضعا لنفس تلك الشروط؛ فهذه الإمكانيات الأخيرة هي بالتالي واقعة خارج حدود العالم المعتبر، لكنها ليست بسبب هذا مبعدة عن الإمكانية الكلية، إذ إنها ممكنات بمقتضى الفرضية؛ بل هي حتى في حالات أقل وسعا، ليست مبعدة عن الوجود الظاهر بالمعنى الجلي للكلمة، أي باعتباره شاملا لميدان الظهور الكلي. ففي الكون توجد أنماط متعددة للوجود، ولكل ممكن وجوده المناسب لطبيعته الخاصة. أما، كما وقع أحيانا، من حديث عن صراع للتحقق بالوجود" بين الممكنات - وذلك بالرجوع تحديدا إلى مفهوم ليبنتز (رغم الابتعاد بلا شك عن فكره بمقدار شاسع) - فما هذا إلا تصور لا يمت بصلة أصلا للميتافيزيقا؛ وهذه المحاولة هي نقل ما ليس سوى مجرد فرضية بيولوجية (مرتبطة بنظريات "التطور" الحديثة) إلى المجال الميتافيزيقي، وهي محاولة يرفضها العقل.

إذن، فالتمييز بين الممكن والواقع، الذي ألح عليه العديد من الفلاسفة، لا قيمة ميتافيزيقية له بتاتا. فما من ممكن إلا وهو واقع بالكيفية المناسبة له، وتبعا للنمط الذي تتضمنه طبيعته (7)، وإلا فستوجد ممكنات ليست بشيء أصلا، والقول بأن ممكنا ليس بشيء تناقض تام وصريح. وكما قلنا، فإن غير الممكن، دون سواه، هو العدم المحض. وإنكار وجود إمكانيات لا ظهور لها، هو إرادة تحديد الإمكانية الكلية. ومن جانب آخر، فإن إنكار وجود أنماط مختلفة شتى، من بين إمكانيات الظهور، هو إرادة حصر تلك الإمكانية الكلية حصرا أشد ضيقا.

وقبل أن نذهب إلى ما هو أبعد، ننبه على أنه، بدلا من اعتبار جملة الشروط التي تحدد أوضاع عالم ما، كما فعلناه هنا فيما سبق، يمكن أيضا بنفس النظرة، اعتبار واحد من هذه الشروط على حدة: مثال ذلك الفضاء، عند النظر إليه باعتباره حاويًا للإمكانيات الفضائية (8). فمن البديهي جدا،أنه بمقتضى التعريف نفسه، لا وجود إلا للإمكانيات الفضائية التي يمكن أن تتحقق في الفضاء؛ لكن ما لا يقل أيضا بداهة أن هذا لا يمنع الإمكانيات غير الفضائية أن تتحقق أيضا كتحقق الفضاء، خارج هذا الوضع الخاص من الوجود. ومع هذا، فإنه لو كان الفضاء لا متناهيا كما يزعمه البعض، لما بقي في الكون مكان

لأي إمكانية غير فضائية (باقتصارنا هنا على اعتبار إمكانيات الظهور، فإن كلمة "تتحقق" ينبغي أخذها كمرادف لكلمة "يظهر"). ولكي نأخذ المثال المعتاد والمعروف عند الجميع أكثر من غيره، فالفكر نفسه لا يمكن عندئذ منطقيا أن يدخل ضمن الوجود إلا بشرط تصوره كأنه ذو امتداد، وهو تصور يقر بخطئه بلا تردد علم النفس "الظاهري" نفسه. لكن، بعيدا عن كونه لا متناهيا، ليس الفضاء سوى أحد أنماط الظهور الممكنة، وهو نفسه لا ينعت أصلا باللاتناهي، حتى في شمولية وجوده بمختلف الأنماط التي تتضمنها، وكل واحد منها هو في نفسه غير محدد (9). ويمكن تطبيق مثل هذه الملاحظات على أي نوع آخر من الأوضاع الخاصة بالوجود؛ وما يصح لكل واحدة منها إذا أخذت على حدة، يصح كذلك على جملة من العديد منها، وهي التي باجتماعها أو ترتيبها المتداخل تعين أحد العوالم. وزيادة على هذا، ينبغي حتما أن تكون الأوضاع المختلفة المجتمعة بهذه الكيفية متناسقة فيما بينها؛ وعن تناسقها ينجر طبعا تناسق الممكنات التي تشتمل عليها على التوالي مع التقييد التالي: وهو أن الممكنات الخاضعة لجملة الشروط المعتبرة يمكن أن لا تشكل إلا جزءا من بين التي تشتمل عليها كل واحدة من نفس الشروط باعتبارها منعزلة عن الأخرى؛ ومنه يستنتج أن أوضاع هذه الشروط، في جملتها الشاملة، تتضمن بالإضافة إلى قسمها المشترك، امتدادات في اتجاهات شتى، تنتمي هي أيضا لنفس المرتبة من الوجود الكلي. وهذه الامتدادات بتوسعها اللامحدد، وعلى ما هي عليه في المستوى العام والكوني، تتناسب مع ما يماثلها من امتدادات بالنسبة لإحدى مراتب كائن خاص، كالمرتبة الفردية باعتبار جملتها الشاملة، وامتداداتها التي تتجاوز نمطا محددا من هذه المرتبة، كالمظهر الجسمي في فرديتنا البشرية (10).

تعقيبات المؤلف على الباب الثاني

(1) من المهم فعلا ملاحظة أنه ما من منهاج فلسفي إلا ويظهر أساسيا كعمل فردي، بعكس ما هو عليه الواقع في المذاهب التراثية الأصيلة التي لا اعتبار فيها أصلا للفرديات الشخصية.

(2) ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب8؛ وكتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب الأول؛ وكتاب "رمزية الصليب"، الباب الثاني والباب15.

(3) وكذلك، لكي نأخذ مثالا آخر من نمط أوسع، من البديهي أنه لا يمكن لمختلف الهندسات الأقليدية [نسبة إلى الفيلسوف الرياضي اليوناني أقليدس] والأخرى "غيرالأقليدية" أن تطبق على نفس الفضاء؛ لكن هذا لايمنع مختلف أنواع الفضاء المناسبة لتلك الهندسات أن تتواجد معا في جملة الإمكانية الفضائية، بحيث تتحقق كل واحدة منها بالكيفية المناسبة لها، كما سنشرحه لاحقا حول التعريف الدقيق للممكن وللواقع.

(4) هنا لا نأخذ طبعا كلمة "وجود" بمعناها الدقيق والموافق لاشتقاقها اللغوي، وهو معنى لا ينطبق بالضبط إلا على الكائن الحادث الخاضع لشروط، أي ينطبق في الجملة على مجلى الظهور؛ فلا نستعمل هذه الكلمة إلا بكيفية قياسية ورمزية خالصة، لأنها تساعدنا بمقدار ما على تفهم ما هو مقصود، مع أنها في الحقيقة في غاية عدم الملاءمة؛ ومثل هذا فعلناه أحيانا مع لفظة "كائن" نفسها، كما قلناه منذ البداية (ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب الأول والثاني)..

(5) وهذا هو حينئذ المعنى الحقيقي الدقيق لكلمة "وجود".

(6) مثل هذه الفكرة لا مبرر لها ميتافيزيقيا، ولا يمكن أن تأتي إلا عند ولوج وجهة نظر "أخلاقية" في ميدان غير ميدانها. وكذلك "مبدأ ما هو أفضل" الذي يلجأ إليه ليبنتز في هذا

الصدد، هو بالمعنى الحصري مبدأ معاكس للميتافيزيقا، كما نبهنا عليه عرضا في موقع آخر (ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب الثاني).

(7) ما نريد قوله هنا، هو أنه ميتافيزيقيا، لا مجال لاعتبار الواقع كأنه يشكل وضعا يختلف عن وضع الممكن [هذا المعنى مماثل لمعنى قول إن الأشياء في وجودها العيني الحادث بالنسبة إليها، هي على ما عليه تماما جملة وتفصيلا في وجودها الثبوتي في العلم الأزلي القديم لله تعالى]؛لكن لابد، مع ذلك، أن ندرك أن كلمة "واقع" غامضة، إن لم تكن ملتبسة، وهذا عند استعمالها في اللغة العادية على الأقل، بل حتى عند أغلب الفلاسفة. وما انسقنا إلى استعمالها هنا إلا لأنه كان من الضروري إزاحة التمييز المألوف بين الممكن والواقع؛ غير أننا سنعطيها لاحقا دلالة أكثر دقة.

(8) من المهم ملاحظة أن الشرط الفضائي غير كاف لوحده لتعريف جسم من كونه جسما؛ فما من جسم إلا وهو بالضرورة ممتد، أي أنه خاضع للفضاء (ومنه يستنتج بالخصوص انقسامه غير المحدد، وينجر عن هذا لا معقولية المفهوم الذري- أي اعتبار وجود دقيقة مادية مهما كان صغرها غير قابلة للقسمة). لكن بعكس ما زعمه ديكارت وآخرون من القائلين بفيزياء "آلية- أو ميكانيكية-" [أي أن للمادة قوانين كالتي تسير عليها آلة في حركاتها]، فإن الامتداد لا يشكل بتاتا كل ما تتضمنه طبيعة أو جوهر الأجسام.

(9) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 30.

(10) ينظر نفس المرجع السابق، الباب 20؛ وكتاب "الانسان ومصيره حسب الفيدنتا" الباب الثاني، وكذلك الباب13 و 14.

الباب الثالث

الوجود الظاهر والوجود الباطن

لقد وضحنا في ما سبق التمميز بين إمكانيات الظهور وإمكانيات عدم الظهور، وأن الإمكانية الكلية تشتمل عليهما معا على السواء. وهذا التمييز يفرض نفسه علينا قبل أي تمييز آخر أخص، كالتمييز بين مختلف أنماط الظهور الكلي، أي بين مختلف مستويات وأنساق الإمكانيات التي يشتمل عليها، موزعة حسب الشروط الخاصة الخاضعة لها على التوالي، ومشكلة الكثرة اللامعينة من العوالم أو من مدارج الوجود.

وبعد أن تقرر هذا، فإذا عرّفنا الوجود الحق الظاهر، بالمعنى الكلي، بأنه مبدأ مجلى الظهور، ومتضمنا في نفس الآن، حسب نفس هذا التعريف، جملة جميع إمكانيات الظهور، ينبغي أن نقول إنه ليس باللامتناهي، إذ إنه لا يتطابق مع الإمكانية الكلية؛ ولاسيما أنه بكونه مبدأ لمجلى الظهور، هو بالفعل محيط بجميع إمكانيات الظهور، لكن من حيث كونها ظاهرة فقط. إذن، فوراء الوجود الظاهر، يوجد كل ما تبقى، أي جميع إمكانيات عدم الظهور [التي سنصطلح على تسميتها منذ الآن بإمكانيات البطون]، مع إمكانيات الظهور نفسها من حيث تضمن البطون لها [أي من كونها أعيانا ثابتة موجودة في علم الله تعالى الأزلي القديم، ولم تظهر بَعدُ لأنفسها في الوجود العيني الظاهر، مع اعتبار أن هذه البعدية ليست زمانية]؛ بل إن الوجود الظاهر نفسه مندرج في هذه المرتبة من البطون، لأنه بحكم كونه مبدأ لمجلى الظهور لا ينتمي إلى هذا المجلى، وبالتالي هو نفسه غير ظاهر. ولكي نعطي اسما لما هو خارج هكذا عن الوجود الظاهر ويتجاوزه، نحن مجبرون، بسبب عدم ملاءمة أي لفظة أخرى، على تسميته بـ"le Non-Être" [يعني حرفيا "اللاوجود ظاهرا"، أي: "الوجود الباطن"]. وهذه العبارة النافية مستلهمة مباشرة من مصطلحات المذهب الميتافيزيقي للشرق الأقصى [أي مذهب "الطاوية" العرفاني في الملة الصينية الأصلية]، وهي عندنا غير مرادفة أصلا لكلمة "عدم" كما تبدو في لغة بعض الفلاسفة؛ ويكفي في تبرير اختيارها ضرورة استعمال تسمية

معينة،لكي يمكن الكلام عن مسماها؛ وهذا - بالإضافة إلى الملاحظة السابق ذكرها- لأن المفاهيم الكلية الأكثر شمولا، من حيث إنها هي الأقل تعينا وانحصارا، لا يمكن الإفصاح عنها، بمقدار قابليتها للتعبير، إلا بألفاظ من السلب الفعلي، كما رأيناه فيما يتعلق باللامتناهي. ويمكن أيضا القول بأن مرتبة الوجود الباطن، بهذا المعنى الذي ذكرناه، تتجاوز مرتبة الوجود الظاهر، أو هي أعلى منها، إذا كان المراد من هذا أن ما تتضمنه يتجاوز امتداد مرتبة الظهور، وتشتمل عليه مبدئيا. إلا أنه، حينما نقيم تقابلا بين هذين الوجودين الباطن والظاهر، بل حتى حينما نميز بينهما فحسب، فهذا يعني أن كليهما متناه، إذ إن كل واحد منهما، في هذه الوجهة من النظر يَحُـدّ الآخر على نحو ما. واللامتناهي لا ينتمي إلا لمجموعهما المحيط بهما معا، لأن هذا المجموع يتطابق مع الإمكانية الكلية.

ويمكن أيضا التعبير عن هذه الأمور بالكيفية التالية: إن الإمكانية الكلية تشتمل بالضرورة على مجموع الإمكانيات قاطبة، ويمكن القول بأن الوجود الظاهر والوجود الباطن مظهران لها: الظاهر من حيث إظهاره للإمكانيات، والباطن من حيث عدم إظهاره لها. إذن فالوجود الظاهر مشتمل على كل ما يظهر؛ والوجود الباطن مشتمل على كل ما لا يظهر، بما فيه الوجود الظاهر [من حيث إنه مبدأ لمجلى الظهور]؛ أما الإمكانية الكلية فهي محيطة بهما معا جامعة لهما معا. ونضيف أن الباطن يتضمن ما يمكن تسميته بـ"ما لا يقبل الظهور" أي إمكانيات عدم الظهور، كما يتضمن أيضا "القابل للظهور" إي إمكانيات الظهور من حيث ثبوتها في البطون [أي ثبوتها في العلم الإلهي الأزلي، قبل وجودها العيني الحادث الظاهر بالنسبة لأنفسها لا بالنسبة للحق تعالى الذي لا يتجدد عليه شيء بحدوثها]، ومجلى الظهور لا يشتمل طبعا إلا على جملة هذه الإمكانيات نفسها من كونها ظاهرة (1).

وفي ما يتعلق بالعلاقات بين الوجود الظاهر والوجودالباطن، فمن الأساس ملاحظة أن حالة الظهور دائما عارضة ومشروطة؛ وحتى بالنسبة للإمكانيات المتضمنة للظهور، فإن وضعها في البطون هو وحده الثابت على الدوام وغير مشروط على الإطلاق (2). وفي هذا الصدد نضيف أنه - تبعا لعبارة شائعة الاستعمال - لا يمكن لأي شيء ظهر أن "يفقد" إلا باعتبار مروره إلى البطون؛ وبطبيعة الحال، فإن هذا المرور نفسه لا يشكل "ضَياعاً" إلا بالنسبة

لوجهة النظر الخاصة بمجلى الظهور؛ إذ أن كل الأشياء، في حالة البطون، هي بالعكس لم تزل في بقائها السرمدي عند مبدئها، منعتقة عن كل الأوضاع المشروطة الخاصة والمنحصرة التي تميز هذا أو ذلك من أنماط الوجود الظاهر (وعندما يكون المقصود الظهور الفردي، فإن ذلك المرور إلى البطون هو بالمعنى الحصري "transformation" [أي حرفيا: "تجاوز الشكل" بمعنى "التجوهر"] بالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة، أي المرور إلى ما وراء الشكل). لكن، لكي يمكن القول بحق أنه "لا شيء يفقد" حتى في تقييده المتعلق بالبطون، ينبغي اعتبار جملة الظهور بكاملها، وليس فقط الاقتصار على هذه المرتبة أو تلك ونفي غيرها؛ بسبب تواصل كل هذه المراتب مع بعضها البعض، بحيث يمكن دائما المرور من الواحدة إلى الأخرى، دون أن يخرجنا بتاتا هذا المرور المتواصل، من ميدان الظهور؛ وما هذا المرور إلا تحول في نمط شروط الأوضاع مستلزما تحولا مناسبا له في أوضاع الوجود (3).

أما عن شأن إمكانيات عدم الظهور، فهي أساسًا تنتمي إلى الوجود الباطن، وبحكم نفس طبيعتها لا يمكنها الدخول في مجلى الوجود الظاهر، بعكس ما هو حاصل لإمكانيات الظهور. لكن، كما قلنا آنفا، لا يستلزم هذا أي علو للواحدة منهما على الأخرى، وإنما تختلفان فقط في الأنماط الوجودية الموافقة لطبيعتي كل واحدة منهما. بل حتى التمييز بين الوجود الظاهر والوجود الباطن، هو في الحاصل تمييز عارض تماما، إذ لا يمكن القيام به إلا بالنظر إلى مجلى الظهور الذي هو بنفسه عارض. لكن مع ذلك، فهذا لا يقلل شيئا من أهمية هذا التمييز بالنسبة إلينا، حيث إننا في وضعنا الراهن، يستحيل علينا الوقوف في وجهة نظر أخرى سواها، إذ هي نظرتنا من كوننا نتتمي إلى ميدان الظهور بصفتنا أفرادا خاضعين لأوضاع محددة، ولا يمكننا تجاوزه إلا بانعتاقنا بالتحقق الروحي عن الأوضاع المقيدة للوجود الفردي.

وكمثال لإمكانية عدم الظهور، يمكن ذكر الفراغ، لأن مثل هذه الإمكانية يمكن على الأقل تصورها تصور نفي، أي بإقصاء بعض التعيينات: فالفراغ يستلزم إقصاء كل صفة لشكل، بل أيضا كل ما يمت بصلة لأي نمط من أنماط الظهور. ولهذا، بأي حال من الأحوال، لا معنى لزعم أن بالإمكان اشتمال مجلى الظهور الكلي على فراغ (4)؛ إذ إن الفراغ ينتمي

أساسًا إلى ميدان عدم الظهور؛ ومن غير الممكن أن يعطى لهذه اللفظة مفهوما معقولا آخر. وحول هذا الموضوع، يلزمنا الاقتصار على هذا التنبيه البسيط، لأنه لا يمكننا هنا معالجة مسألة الفراغ مع كل التفريعات التي تتضمنها وتبتعد كثيرا عن موضوعنا، كما هو الحال في شأن مسألة الفضاء بالأخص، التي تجر أحيانا إلى التباسات خطيرة (5). فالاعتبارات المتعلقة بها ستجد موقعا لها بكيفية أحسن في البحث الذي نأمل أن نخصصه بالتحديد لمسألة شروط الوجود الجسمي (6) [ينظر القسم الأول من هذا البحث في الملحق الأول من القسم الثالث الأخير من هذا الكتاب؛ أما بقية أقسامه فالمؤلف لم يكتبها]. وفي وجهة النظر التي نقف عندها الآن، ينبغي علينا الاكتفاء بإضافة ما يلي: إن الفراغ، كيفما كانت كيفية تصوره، ليس هو الوجود الباطن، وإنما يمكن تسميته بأنه أحد مظاهره، أي إحدى الإمكانيات التي يتضمنها، وهي غير الإمكانيات التي يشتمل عليها الوجود الظاهر، فهي خارجة عنه حتى بالنظر إلى جملته كاملة؛ وهذا ما يبين مرة أخرى بأن الوجود الظاهر ليس باللامتناهي. وزيادة على هذا، عندما نقول بأن الإمكانية الفلانية تشكل مظهرا من الوجود الباطن، يجب التنبه إلى أنه لا ينبغي تصورها على نمط متميز، فهذا النمط لا ينطبق حصريا إلا على مجلى الظهور؛ وهذا يفسر لماذا، حتى لو استطعنا فعلا تصور هذه الإمكانية التي هي الفراغ أو غيرها من نفس النسق، لا يمكننا أبدا أن ننعتها إلا بعبارة نفي تام؛ وهذه الملاحظة التي تعم كل ما يعود إلى الوجود الباطن، تبرر مرة أخرى الاستعمال الذي نقوم به لهذه اللفظة (7).

ومثل هذه الاعتبارت يمكن إذن تطبيقها على أي إمكانية أخرى من إمكانيات عدم الظهور. ويمكن أن نأخذ مثالا آخر، مثل الصمت، إلا أن التطبيق في هذه الحالة في غاية اليسر، ولا حاجة للإلحاح عليه. ولذلك نكتفي في هذا الصدد بالملاحظة التالية: كما أن الوجود الباطن أو اللاظهور، يتضمن أو يحيط بالوجود الظاهر أو بمبدأ مجلى الظهور، فكذلك الصمت يتضمن في نفسه مبدأ الكلام [يقول الشاعر العربي:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليل]

وبعبارة أخرى، كما أن الوحدة (الوجود الظاهر) ليست سوى الصفر الميتافيزيقي مثبتا (الوجود الباطن)، فالكلام ليس سوى الصمت معبرا عنه؛ لكن الصفر الميتافيزيقي بالعكس، فمع كونه هو الوحدة غير المثبتة، هو أيضا أمر زائد عليها (بل هو أزيد منها بما لا يتناهى مقدارا). وكذلك الصمت الذي هو أحد مظاهره بالمعنى الذي حددناه، ليس هو الكلام اللامثبت فقط، بل هو مع ذلك لا بد أن يبقي ضمنه ما يتعذر التعبير عنه، أي ما لا يقبل الظهور، وبالتالي ما لا يقبل التعين في نمط متميز (لأن ما من تعبير إلا وهو ظهور، بل هو ظهور من نمط شكلي) (8). وهكذا فإن العلاقة القائمة بين الصمت (الباطن) والكلام (الظاهر) تبين كيف يمكن تصور وجود إمكانيات في البطون مناسبة، بنقلة قياسية، لبعض إمكانيات الظهور (9)، بدون الزعم بأي حال - هنا مرة أخرى- وجود تمييز فعلي في الوجود الباطن، وهو ما لايمكن وقوعه، إذ إن الوجود في نمط متميز (وهو الوجود بالمعنى الحصري للكلمة) ملازم أساسيا لشروط أوضاع مجلى الظهور (والنمط المتميز ليس هو بالضرورة، في جميع الحالات، مرادف للنمط الفردي لأن هذا الأخير يستلزم بالخصوص التميز الشكلي) (10).

تعقيبات المؤلف على الباب الثالث

(1) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 16.

(2) عندما نقول "عارض" لا نقصد طبعا الاقتصار حصريا، ولا حتى مبدئيا، على التسلسل الزمني، لأن هذا التسلسل لا ينطبق إلا على نمط خاص من أنماط الظهور.

(3) حول تواصل مراتب الوجود، ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 15 والباب 19.- ما قلناه هنا يبين أن المبادئ المزعومة لـ "انحفاظ المادة" و"انحفاظ الطاقة"، مهما كانت كيفية التعبير عنها، ليست سوى مجرد قوانين فيزيائية نسبية تماما وتقريبية؛ بل لا تصح حتى داخل ميدانها الخاص حيث تطبق، إلا في إطار شروط محددة حاصرة؛ وهذه الشروط تبقى هي نفسها كذلك، مع إجراء التعديلات اللازمة، إذا أريد توسيع مثل تلك القوانين، بنقلة عناصرها بكيفية ملائمة، إلى مجلى الظهور بكامله. زد على هذا أن الفيزيائيين أنفسهم مجبرون على الاعتراف بأن المقصود على نحو ما، ليس سوى "حالات قصوى"؛ أي أن مثل تلك القوانين لا يمكن تطبيقها بدقة تامة إلا على ما يطلقون عليه اسم "جملة معزولة [أو نظام مغلق]"، أي يطلقونه على شيء لا وجود له في الواقع، ولا يمكن وجوده، لأنه من المستحيل تحقيق، بل حتى تصور، جملة منعزلة تماما عن كل ما سواها داخل ميدان الظهور، وبلا تواصل أو تبادل من أي نوع، مع ماهو خارج عنها؛ ونقض استحالة هذا التواصل يشكل ثغرة حقيقية في ميدان الظهور، حيث تمسي هذه الجملة المنعزلة عندئذ كأنها لا وجود لها بالنسبة للباقي.

(4) وهذا بالأخص ما يزعمه أصحاب النظرية الذرية.

(5) إن تصور "فضاء فارغ" متناقض مع نفسه؛ ونشير، بلا إلحاح، إلى أن هذا يشكل دليلا كافيا على الوجود الحقيقي للعنصر الأثيري* ("آكاشا" في اللغة السنسكريتية)، بعكس نظرية البوذيين و"الفلاسفة الفيزيائيين" اليونانيين الذين لم يعترفوا إلا بأربعة عناصر جسمية.

[* العنصر الأثيري هو العنصر المبدئي الذي تنبثق منه العناصر الأربعة الأساسية: الهواء والنار والماء والتراب (تنظر التفاصيل حولها في كتابنا: "الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية ابن العربي"؛ كما توجد فيه ترجمة لبحث المؤلف الذي سيذكره لاحقا وعنوانه: "شروط الوجود الجسمي) -المعرب-]

(6) حول الفراغ وعلاقاته بالامتداد ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب4.

(7) ينظر كتاب "تاو– تي – كينغ"، الباب 14 [وهو كتاب في الجانب العرفاني من ملة الصين الأصلية].

(8) إن ما يتعذر التعبير عنه (وليس هو ما لا يمكن فهمه كما يعتقد عموما) هو الذي كان يطلق عليه في الأصل الكلمة الإغريقية "mystére" أي: "سر"، المشتقة من لفظة تعني "الالتزام بالصمت"، "الشخص الصامت" (...).

(9) ويمكن بنفس الكيفية تصور الظلمات، في دلالتها العلوية على أنها عبارة عن ما وراء الظهور النوري [كلون كسوة الكعبة في الإسلام، والحجر الأسود وعمامة النبي ﷺ السوداء، فالسواد هنا رمز للسيادة]؛ أما في دلالتها السفلية الأكثر شيوعا، ما هي في مجلى الظهور، إلا فقدان أو عدم وجود النور، فتمسي حينئذ شيئا منتفيا تماما؛ ومنه كان للون الأسود، في الرمزية، استعمالات تعود للفعل إلى هذه الدلالة المزدوجة.

(10) يمكن ملاحظة أن إمكانيتي عدم الظهور اللتين اعتبرناهما هنا [أي الفراغ والصمت] يتناسبان في بعض مدارس المذهب الغنوصي الإسكندري مع "الهوة" والسكوت"، اللذين هما بالفعل مظاهر للوجود الباطن (أ).

تعقيبات المعرب على الباب الثالث

1- حول حقيقة الظهور والبطون، يحسن التأمل العميق في ما ذكره الشيخ الأكبر محيي الدين بي العربي عن الاسمين الإلهيين الظاهر الباطن" في الباب 558 من كتابه "الفتوحات المكية" المخصص لشرح أسماء الله الحسنى. وقد افتتح الكلام عن الظاهر وحضرة الظهور بأبيات تشير إلى بعض ما ورد في هذا الباب الثالث من هذا الكتاب، قال:

إن الظهور له شرط يؤيده	وليس يظهره إلا الذي غلبا
إن الفتاة التي في طرفها حور	تفنى الدموع وتذكي قلبي لهبا
فإن أتوك وقالوا إنها نصف	فإن أفضل نصفيها الذي ذهبا
أنقدتها ذهباً حتى أفوز بها	فمانعت، فلهذا صغته ذهبا
لو أنها ظهرت لكل ذي بصر	أعمى سناها لهذا عينها احتجبا

ففي البيت الأول إشارة إلى أن إمكانيات الظهور تتميز بكونها مشروطة، لانحصارها في أوضاع. والفتاة وما يتعلق بها في الأبيات الأخرى، مناسبة لما سماه الشيخ عبد الواحد في هذا الباب الثالث بالإمكانية الكلية، وأفضل نصفيها الذاهب مناسب لإمكانيات الباطن وللوجود الباطن الذي له الإطلاق والثبات والسرمدية؛ وامتناعها واحتجاب عينها يشيران إلى الوجود الحق الجامع الشامل اللامتناهي. والله أعلم.

الباب الرابع

أساس نظرية تعدد مراتب الوجود

ما سبق بيانه يتضمن، في عمومه الكلي، أساس نظرية تعدد مراتب الوجود: فعندما نعتبر كائنا ما من حيث جملته، ينبغي أن يكون متضمنا، من الناحية الافتراضية على الأقل، مراتب ظهور ومراتب بطون، لأن الكلام عن "جملته الكاملة" حقا، لا يكون إلا بهذا المعنى؛ وإلا فلا اعتبار عندنا إلا لأمر غير تام وجزئي، لا يمكنه حقا تشكيل الكائن الكلي (1). وكما ذكرناه آنفا، فإن البطون وحده هو الحائز على البقاء السرمدي المطلق؛ فمنه يأخذ مجلى الظهور، في وضعه العارض، كل حقيقته. ومن هنا نرى أن الوجود الباطن، هو أبعد ما يكون عن "العدم"، بل هو بالعكس تماما، هذا إذا كان بالإمكان وجود ضد معاكس للـ "عدم" فيفترض حينئذ أن الـ "عدم" لا يزال حاضرا في درجة ما من "الإثبات الموجب"، بينما هو سوى "نفي" مطلق، أي استحالة خالصة (2).

وبعد أن تقرر هذا، يستنتج منه أن مراتب البطون هي التي بالأساس تضمن للكائن الديمومة والهوية. وخارج مراتب البطون، أي إذا لم نعتبر الكائن إلا من حيث ظهوره في مجلى الظهور، من غير إرجاعه إلى مبدئه الباطن، فإن تلك الديمومة وتلك الهوية لا يمكن أن يكونا سوى وهم، إذ إن ميدان الظهور هو بالمعنى الحصري ميدان الكثرة وكل ما هو عارض، فهو مشتمل على تغيرات متواصلة وغير محددة. ومنه، سنفهم في وجهة النظر الميتافيزيقية، ما ينبغي الوقوف إزاءه بالنسبة لوحدة الـ "أنا" المزعومة، أي وحدة الكائن الفردي التي كم هي ضرورية لعلم النفس الغربي "الظاهري": فمن جانب، هي وحدة جزئية حيث إنها لا ترجع إلا إلى قسم منحصر مما يشكل الكائن، أي إلى إحدى أوضاعه المأخوذة اعتباطيا وبشكل منعزل من بين عدد غير محددمن الأوضاع الأخرى (وزد على هذا أن هذه الوضعية بعيدة جدا في العادة عن اعتبارها من حيث جملتها الشاملة)؛ ومن جانب آخر، حتى إذا لم نعتبر سوى الوضع الخاص الذي ترجع إليه، فإن هذه الوحدة هي أيضا في غاية النسبية، إذ

إن هذا الوضع يتشكل هو نفسه من تغيرات متنوعة غير محددة عددا، وهي - أي تلك الوحدة المزعومة للـ"أنا" - فاقدة للوجود الحقيقي بمقدار تجاهل المبدإ المفارق السامي المتعالي (أي الـ"هو" أو الهوية الذاتية) الذي هو وحده يعطيها حقيقة وجودها، بتثبيته هوية الكائن، بكيفية دائمة متواصلة، خلال كل تلك التغيرات.

إن مراتب البطون تندرج ضمن ميدان الوجود الباطن، ومراتب الظهور، تندرج ضمن الوجود الظاهر باعتبار كليته الشاملة؛ ويمكن أيضا أن نقول عن هذه الأخيرة، أنها تتناسب مع مختلف مدارج الوجود الكلي، إذ إن هذه المدارج ليست سوى مختلف تجليات الظهور الكلي، بكثرة غير محددة. ولإقامة تمييز واضح هنا، بين الوجود الظاهر والوجود الكلي، ينبغي - كما سبق ذكره - اعتبار الوجود الحق الظاهر المبدأ نفسه لمجلى الظهور بالمعنى الحصري، وحينئذ يكون الوجود الكلي هو التجلي الجامع الشامل لجملة الإمكانيات التي يشتمل عليها الوجود الظاهر، وهي جميع إمكانيات الظهور؛ وهذا يستلزم التطور الفعلي لهذه الإمكانيات إلى نمط مشروط [منحصر في أوضاع وقيود]. وهكذا، فإن الوجود الحق الظاهر محيط بالكينونة الوجودية، وهو ميتافيزيقيا أعظم منها، لأنه هو مبدؤها. وبالتالي فإن الكينونة الوجودية لا تتطابق مع الوجود الظاهر، لأن هذا الأخير يتناسب مع درجة أقل تعينا وتحديدا، أي مع درجة أعلى من بين مدارج المراتب الكلية (3).

ورغم أن الكينونة الوجودية أساسيا واحد - لأن الوجود الظاهر هو في نفسه واحد - فإنها تشتمل على الكثرة اللامحددة من أنماط الظهور، لأنها تتضمنها جميعا على السواء، لكونها ممكنات على السواء في إمكانها. وهذه الإمكانية تستلزم أن تتحقق كل واحدة منها وفق شروط الأوضاع الخاصة بها. وكما ذكرناه في موقع آخر، عند الكلام عن "وحدة الوجود" هذه، تبعا لمعطيات التصوف الإسلامي (4)، فإن النتيجة الحاصلة هي أن الكينونة الوجودية، في نفس "وحدتها"، تشتمل على درجات غير محددة، تتناسب مع جميع أنماط الظهور الكلي (الذي هو في الصميم عين الكينونة الوجودية)؛ وبالتلازم مع هذا، فإن الكثرة اللامحددة تستلزم، بالنسبة لكائن ما باعتباره داخل الميدان التام لهذه الكينونة الوجودية، كثرة مثلها غير محددة من مراتب الظهور الممكنة، بحيث ينبغي لكل واحدة منها أن تتحقق في درجة معينة

من الكينونة الوجودية. إذن، فمرتبة كائن ما، تتمثل في تطور إحدى الإمكانيات الخاصة التي تشتمل عليها تلك الدرجة؛ وتتعين هذه الدرجة تبعا لشروط الأوضاع التي تخضع لها الإمكانية المقصودة، باعتبارها متحققة في ميدان الظهور (5).

وهكذا، فإن كل مرتبة من مراتب ظهور كائن، تتناسب مع درجة من درجات الكينونة الوجودية. وهذه المرتبة تشتمل زيادة على ذلك على أنماط متنوعة، تبعا لمختلف تركيبات الشروط التي يخضع لها نفس النمط العام من أنماط الظهور. وأخيرا، فإن كل نمط يشتمل هو نفسه على سلسلة غير محددة من التغيرات الثانوية والبسيطة. وللتمثيل على ذلك، فحينما نعتبر وجود الكائن في هذه المرتبة الخاصة التي هي الفردية الإنسانية، فإن القسم الجسمي لهذه الفردية ما هو إلا أحد أنماطها؛ وهذا النمط، لا يتعين تحديدا بشرط خاص للوجود، وإنما يتعين بجملة من شروط الأوضاع المحددة لإمكانيته؛ وهي التي باجتماعها يتحدد العالم الحسي أو الجسمي (6). وكما نبهنا عليه سابقا (7)، فإن كل واحدة من شروط هذه الأوضاع، باعتبارها منعزلة عن غيرها يمكن أن تمتد وراء ميدان هذا النمط، لتشكل عندئذ ميادين أنماط أخرى، تنتمي إلى نفس الفردية بجملتها الكاملة الشاملة، وذلك إما بامتداد تلك الأوضاع امتدادا ذاتيا من نفسها، وإما بتركيبها وتداخلها مع أوضاع تختلف عنها. ومن جانب آخر، ينبغي النظر إلى كل نمط بصفته قابلا للتطور في مسار دورة زمانية من دورات الظهور. وبالنسبة للنمط الجسماني بالأخص، فإن التغيرات الثانوية التي يشتمل عليها هذا التطور، تتمثل في كل لحظات وجوده (باعتباره حاصلا في مظهر التسلسل الزمني)، أو تتمثل في ما هو راجع إلى نفس الأمر، وهو كل الأعمال وكل التصرفات، مهما كانت، التي يقوم بها خلال وجوده هذا (8).

ومما لا جدوى منه تقريبا، المكانة الهينة للـ"أنا" الفردي في الجملة الكلية للكائن (9)، إذ إنه، بتحقيقه غاية الامتداد الذي يمكن أن يُحصِّله باعتبار كليته الشاملة (لا بالاقتصار على نمط خاص كالنمط الجسماني)، فهو لا يشكل سوى مرتبة كباقي المراتب، من بين عدد غير محدد منها، وهذا كله ضمن حدود مراتب الظهور. لكن، زيادة على هذا، إن هذه الأخيرة نفسها، من وجهة النظر الميتافيزيقية، ليست سوى ما يمثل القسم الأقل أهمية في

الكائن الكلي، للأسباب التي ذكرناها آنفا (10). ومن بين مراتب الظهور، توجد مراتب أخرى غير مرتبة الفردية الإنسانية، مع إمكانية كونها مراتب فردية (أي ظاهرة بالشكل)، كما توجد أخرى غير فردية (غير منحصرة في شكل)، وطبيعة كل مرتبة منها تحددها شروط الأوضاع الخاصة بها، إذ المقصود دائما مراتب خاضعة لشروط لكونها ظاهرة (وهذه الشروط تحدد كذلك موقع المرتبة في جملة المدارج المتسلسلة تراتبيا بانتظام في تركيبة الكائن).أما مراتب البطون، فمن البديهي، بحكم عدم اقتصارها في شكل ولا هي خاضعة لأي شرط محدد لنمط من أنماط الوجود الظاهر، أنها بالأساس خارجة عن الوضع الفردي؛ ويمكن القول أنها تشكل ما هو حقا كلي في كل كائن، وبالتالي تشكل ما يربط كل كائن، بكل ما هو عليه، بمبدئه الميتافيزيقي المفارق السامي المتعالي؛ وبدون هذه الرابطة لا يكون له في الصميم سوى وجود وهمي عارض تماما.

[في كتابه "عقلة المستوفز"، عبر ابن العربي عن امتدادات الحقيقة الإنسانية في كل مراتب الوجود، فذكر المراتب الكونية العليا الأولى، أي العنصر الأعظم والأرواح العالون المهيمون والأرواح المسبحة في أرض خارجة عن عالم الطبيعة، ثم قال: "وللإنسان في هذه الأرض مثال، وله حظ فيهم، وله في الأرواح الأول مثال آخر، وهو في كل عالم على مثال ذلك العالم].

تعقيبات المؤلف على الباب الرابع

(1) كما ذكرنا في البداية، عندما نريد الكلام عن الكائن الكلي، لابد من تسميته مرة أخرى "كائن"، رغم أن هذه اللفظة لم تعد مطبقة عليه بالمعنى الحصري، لكن لا وجود لدينا لكلمة غيرها أكثر ملاءمة.

(2) وبالتالي فـ"العدم"، لا يعاكس الوجود الظاهر خلافا لما يقال عادة؛ وإنما يمكن أن يعاكس الإمكانية الكلية، لو أمكنه الدخول في ضدية ما بمعنى لفظة ذات دلالة حقيقية؛ لكن، حيث إن الأمر ليس على هذا المنوال، فلا وجود لشيء بإمكانه معاكسة الإمكانية الكلية؛ وهذا المعنى يفهم بلا عناء، إذ إنها في الحقيقة مطابقة للامتناهي.

(3) نذكّر مرة أخرى أن فعل "exister: وجد"، من حيث اشتقاق هذه الكلمة من أصلها اللاتيني، تعني بالمعنى الحصري: أن "يكون غير مستقل"، أو "أن يكون خاضعا لشروط أوضاع"؛ فالحاصل إذن، أنها تعني عدم تضمن الكائن في ذاته لنفس مبدئه أو لعلة وجوده، وهذه هي حالة مجلى الظهور، كما سنشرحه لاحقا عند تعريف "ما هو عارض" بكيفية أدق. [بتعبير إسلامي يقال في هذا المعنى: لا قيام بنفسه لأي مخلوق وحادث ومقيد، إذ لا قيام له في كل آن إيجادا وإمدادا إلا بالله تعالى الحي القيوم].

(4) "رمزية الصليب"، الباب الأول.

(5) هذا التقييد ضروري، لأن نفس هذه الإمكانية، في جوهرها الباطن، لا يمكن طبعا أن تخضع لمثل تلك الأوضاع.

(6) وهذا ما يسمى في المذهب الهندوسي بميدان الظهور الكثيف أو"الغليظ"؛ ويعطى له أيضا أحيانا اسم "العالم الفيزيائي". غير أن هذه العبارة ملتبسة، وإذا أمكن تبريرها بدلالتها على المعنى الحديث لكلمة "فيزياء" التي لم تعد تنطبق بالفعل إلا على ما يتعلق بالمدركات المحسوسة وحدها، فإننا نظن أن الأوْلى هو الاحتفاظ دائما بالمعنى القديم والاشتقاقي للكلمة (من أصلها اليوناني الذي يعني "طبيعة")؛ وبهذا المفهوم، فإن

الظهور اللطيف لا يقل "فيزيائية"عن الظهور الكثيف، لأن "الطبيعة"، أي بالمعنى الحصري ميدان "الحدوث"، تتطابق في الحقيقة مع مجلى الظهور بكامله).

(7) "رمزية الصليب" الباب11.

(8) المرجع نفسه، الباب12.

(9) ينظر المرجع نفسه، الباب27.

(10) إذن، يمكن القول بأن الـ"أنا"، مع كل الامتدادات التي هو قابل لها، هو بعيد جدا عن أن يتمتع بالأهمية التي ينسبها له علم النفس والفلاسفة الغربيين المحدثين، رغم ما له من إمكانيات هي بلا تحديد أوسع مما يظنونه، بل حتى مما يمكن لهم افتراضه (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب 2، وأيضا ما سنقوله لاحقا عن إمكانيات الوعي الفردي).

الباب الخامس

علاقات الوحدة بالكثرة

في الوجود الباطن، لا مجال للحديث عن كثرة للمراتب إذ إنه بالأساس ميدان اللاتميز، بل حتى اللامشروط: فاللامشروط لا يمكن أن يخضع لتعيينات الواحد والكثير، واللاتميز لا يمكن أن يوجد على نمط مختلف الأوضاع. ومع هذا، إذا تكلمنا عن مراتب البطون، فليس المقصود إقامة نوع من التناظر بينها وبين مراتب الظهور، إذ إن ذلك غير مبرر وتعسفي تماما؛ وإنما نحن مجبرون عليه على نحو ما لإبراز الفرقان بينهما، وإلا فلا يمكننا الكلام عنهما أصلا. لكن، لابد من التنبه إلى أن هذا التمييز لا وجود له في ذاته، وإنما نحن هُموا الذين نعطيه وجودا نسبيا تماما؛ وبهذا وحده نستطيع اعتبار ما سميناه "مظاهر الوجود الباطن" مع إبراز كل ما هي عليه هذه العبارة من عدم الإفصاح عن المعنى المقصود ومن عدم ملاءمتها له. ففي الوجود الباطن لا وجود للكثرة، وبكل دقة لا وجود كذلك للوحدة، لأن الوجود الباطن هو الصفر الميتافيزيقي، الذي نحن مجبرون على إعطائه اسما لكي نتكلم عنه؛ وهو منطقيا يسبق الوحدة؛ ولهذا لا يتكلم المذهب الهندوسي في هذا الصدد إلا على "اللاثنائية" (أدْوَايتا بالسنسكريتية)، وهذا يعود بنا مرة أخرى إلى ما ذكرناه سابقا حول استعمال ألفاظ من نوع ناف.

وفي هذا السياق، من الأساسي ملاحظة أن نسبة الصفر الميتافيزيقي إلى الصفر الرياضي، الذي هو علامة على ما يمكن تسميته بانعدام كمّ، ليست بأكثر من نسبة اللامتناهي الحقيقي مع مجرد اللامحدد، أي الكمية اللامحددة بالتزايد أو اللامحددة بالتناقص (1). وهذا الانعدام للنسب، إذا أمكن مثل هذا التعبير، هو بالضبط من نفس النسق في كلتا الحالتين، مع التقييد التالي، وهو أن الصفر الميتافيزيقي ما هو إلا مظهر من اللامتناهي. وعلى أي حال، فاعتباره هكذا مسموح لنا، لكونه مبدئيا يتضمن الوحدة، وبالتالي يتضمن كل ما تبقى. وبالفعل، فإن الوحدة الأصلية ليست سوى الصفر المثبت، أو بعبارة أخرى

نقول: الوجود الكلي الذي يمثل هذه الوحدة، ما هو إلا الوجود الباطن المثبت، بمقدار ما يكون هذا الإثبات ممكنا، حيث يعبر عندئذ عن أول تعين، لأنه الإثبات الأوسع إحاطة من جميع الإثباتات المحددة، أي المشروطة. وهذا التعين الأول قبل كل ظهور وكل تخصيص يشتمل ضمنيا جميع التعينات الأخرى أو الإثباتات المتميزة (المناسبة لجميع إمكانيات الظهور)؛ وهذا يعني أن الوحدة، حالما تكون مثبتة، تكون مشتملة ضمنيا على الكثرة، أو هي المبدأ المباشر لهذه الكثرة (2). (وقولنا "كل تخصيص"، أي بما فيه الاستقطاب بين جوهر مطلق-أو فاعل- ، (essence) و"جوهر مقيد- أو منفعل- (substance)، الذي هو أول ثنائية، وبهذه الصفة هو نقطة انطلاق كل كثرة)؛ [ينظر حول هذين القطبين تعقيب المعرب (ز) على الباب الأول].

وكثيرا ما وقع التساؤل، بلا جدوى، عن كيف يمكن للكثرة أن تخرج من الوحدة، بدون إدراك أن طرح هذا السؤال بهذه الكيفية، لا يجعله قابلا لأي حل، لسبب بسيط وهو أن طرحها غير صحيح، وهو في هذا الشكل لا يتناسب مع أي حقيقة. وبالفعل فإن الكثرة لا تخرج من الوحدة، كما أن الوحدة لا تصدر من الصفر الميتافيزيقي، ولا أن شيئا ما يخرج من الكلي الجامع الشامل، ولا أن إمكانية ما يمكن لها أن تكون خارج اللامتناهي، أو خارج الإمكانية الكلية (3). فالكثرة مشمولة في الوحدة الأصلية، ولا تزال على الدوام مشمولة فيها حتى بفعل تطورالكثرة إلى نمط ظاهر؛ إنها كثرة إمكانيات الظهور، ولا يمكن تصورها إلا على هذا المنوال، لأن الظهور هو الذي يستلزم الوجود المتميز. ومن جانب آخر،فحيث إن المقصود هو إمكانيات، فلا بد أن توجد بالكيفية التي تستلزمها طبيعتها؛ وهكذا، يكون مبدأ الظهور الكلي، مع كونه في ذاته واحدا، بل هو نفس الوحدة في ذاتها، متضمنا للكثرة. وهذه الكثرة في جميع تطوراتها اللامحددة، الواقعة وفق اتجاهات غير محددة في آجال غير محددة (4)، تصدر بكاملها من الوحدة الأصلية، حيث هي باقية على الدوام فيها؛ ولا يمكن للوحدة أصلا أن يؤثر فيها أو يغيرها وجود هذه الكثرة فيها، لأنه يستحيل طبعا أن تزول على ما هي عليه في ذاتها بتأثير فاعل من نفس طبيعتها؛ ومن كونها هي الوحدة بالتحديد، استلزمت أساسيا إمكانيات الكثرة المقصودة هنا. إذن ففي الوحدة ذاتها توجد الكثرة، وبما

أن هذه الكثرة لا تؤثر في الوحدة، فما هذا إلا لأنه ليس لها إلا وجود عارض بالنسبة إليها؛ بل يمكن القول بأن وجودها هذا، إذا لم نرجع به إلى الوحدة كما كنا بصدد فعله، ليس سوى وجود وهمي صرف. فالوحدة وحدها، لكونها هي مبدؤها، هي التي تعطيها كل الحقيقة القابلة لها. والوحدة نفسها، بدورها، ليست مبدأ مطلقا قائما بنفسه،وإنما تستمد حقيقتها الذاتية من الصفر الميتافيزيقي.

فالوجود الظاهر، مع أنه هو الإثبات الأول والتعين الأسبق، ليس هو المبدأ الأعلى لجميع الأشياء؛ ونكرر مرة أخرى، أنه ليس سوى مبدأ مجلى الظهور؛ ومن هنا نرى مدى ضيق وجهة النظر الميتافيزيقية عند الذين يزعمون اختزال الوجود الظاهر حصريا في مظهره "الأنتولوجي" وحده. بل إن تجاهلهم هكذا للوجود الباطن، يعني بالمعنى الحصري إلغاء كل ما هو ميتافيزيقي خالص مَحْض". وبعد أن تقرر هذا بلا مزيد إلحاح، نلخص ما يتعلق بالنقطة التي كنا بصدد معالجتها، فنقول: إن الوجود الظاهرهو واحد في ذاته، وبالتالي فإن الكينونة الوجودية الكلية، التي هي التجلي الكامل الجامع لإمكانياتها، هي كذلك واحدة في جوهرها وطبيعتها الذاتية. لكن، لا وحدة الوجود الظاهر، ولا"وحدانية" الكينونة الوجودية الكلية، يلغيان كثرة أنماط الظهور، ومن هنا كانت الكثرة اللامحددة لمدارج الكينونة الوجودية الكلية، على المستوى العام والكوني، وكانت الكثرة اللامحددة لمراتب الكائن، على مستوى الأصناف الوجودية الخاصة (5). إذن فاعتبار مراتب متعددة لا يتعارض بتاتا مع وحدة الوجود الظاهر، ولا مع "وحدانية" الكينونة الوجودية الكلية، المؤسسة على تلك الوحدة، إذ كلاهما لا يتأثر أصلا بالكثرة؛ وينتج عن هذا، في ميدان الوجود الظاهر بكامله، إثبات أن الكثرة بعيدة للغاية عن معارضة إثبات الوحدة أو معاكستها بأي وجه، بل إنها تجد فيها أساسها الوحيد المقبول الذي بالإمكان إعطاؤه لها، سواء منطقيا أو ميتافيزيقيا.

(1) هاتان الحالتان من اللامحدد، يتناسبان في الحقيقة مع ما سماه "باسكال" بلفظ غير ملائم: "اللامتناهيان" (ينظر "رمزية الصليب"، الباب 29). ويجدر الإلحاح على أن كل واحد منهما لا يُخرجانِنا أصلا من الميدان الكمي.

(2) مرة أخرى نذكّر، بأنه لابد من الإلحاح حيث يلزم الإلحاح، بأن الوحدة المقصودة هنا هي الوحدة الميتافيزيقية، أي المفارقة السامية المتعالية، المطبقة على الوجود الكلي كنعت "متماد" إليه [أو مساوق له]؛ وهذا باستعمال لغة علماء المنطق (رغم أن مفهوم "الامتداد" [أي امتداد معنى كلمة إلى كلمة أخرى] ومفهوم "إدراك المعنى" الملازم له، لا يطبقان بالكيفية الملائمة خارج "الألفاظ الكلية أو الأصناف الأكثر عموما، أي عندما ننتقل من العام إلى الكلي الشامل. والوحدة بهذا الاعتبار، تختلف أساسيا عن الوحدة الرياضية أو العددية التي لا تطبق إلا على الميدان الكمي وحده؛ ونفس الشيء بالنسبة للكثرة، تبعا للملاحظة التي سبق تكرارها عدة مرات. فهنا يوجد تمثيل لا تطابق، بل حتى لا تشابه بين المفاهيم الميتافيزيقية التي نتكلم عنها والمفاهيم الرياضية الموازية لها؛ وإعطاء أسماء مشتركة بينهما لا يعبر في الحقيقة على أمر أكثر من هذا التمثيل.

(3) ولهذا نظن بأنه ينبغي، بقدر الاستطاعة، تجنب استعمال لفظة "فيض"، التي توحي بفكرة، أو صورة خاطئة عن نوع من "الخروج" عن المبدأ.

(4) من البديهي أن كلمة "اتجاهات" هذه، المستعارة من اعتبارات الإمكانيات الفضائية، ينبغي أن تفهم هنا رمزيا، لأن معناها الحرفي، لا ينطبق إلا على قسم ضئيل من إمكانيات الظهور. والمعنى الذي نعطيه لها هنا موافق لكل ما فصلناه في كتاب "رمزية الصليب".

(5) لا نقول عنها أنها "فردية"، لأن المقصود هنا يشتمل أيضا على مراتب الوجود غير المقيدة بالأشكال، وهي متعالية على الفردية(فوق فردية).

الباب السادس

اعتبارات قياسية مأخوذة من دراسة حالة المنام

سنترك الآن وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة التي وقفنا عندها في الباب السابق، لكي نتطرق إلى مسألة العلاقات بين الوحدة والكثرة، لأن تفهيم طبيعتها ربما يتم بكيفية أحسن بواسطة بعض الاعتبارات القياسية التي سنعرضها هنا على سبيل المثال، أو بالأحرى كـ"توضيحات شارحة" إذا أمكن مثل هذا التعبير (1)، لنتبين بأي معنى وإلى أي مدى يمكن القول بأن وجود الكثرة وهمي بالنظر إلى الوحدة، مع أنها – أي الكثرة- لها من الحقيقة بقدر ما تقتضيه طبيعتها. وسنستعير هذه الاعتبارات، بطابعها الأخص من دراسة حالة المنام، التي هي إحدى أنماط ظهور الكائن الانساني، المناسبة للقسم اللطيف (أي غير الجسمي) لفرديته، وفيها يُنشِأ هذا الكائن عالَما صادرا بكامله من نفسه، وأشياؤه تتمثل حصريا في تصورات ذهنية (في مقابل الإدراكات الحسية في حال اليقظة)، أي في تداخل أفكار تكتسي أشكالا لطيفة؛ وهذه الأشكال متعلقة جوهريا بالشكل اللطيف للفرد نفسه، حيث إن صور منامه المثالية ماهي في الحاصل إلا بقدر تغيراته العارضة والثانوية (2).

إذن، في حالة المنام، يكون الإنسان واقعا في عالم ناشئ بكامله من تصوره (3)، وبالتالي فجميع عناصر هذا العالم ناشئة من الحالم، أي من فرديته الخاصة المتفاوت وسعها زيادة أو نقصا (في أنماطها الخارجة عن نمطه الجسمي الكثيف) فهي تظهر كـ"أشكال وهمية" ("مايافي- روبا" بالسنسكريتية) (4) حتى إن لم يكن واعيا بها بكيفية واضحة ومتميزة. ومهما كانت نقطة الانطلاق الداخلية أو الخارجية، التي تعطي للمنام اتجاها معينا، والتي يمكن أن تكون مختلفة جدا تبعا للحالات، فإن الحوادث التي تجري فيه لا يمكن أن تنتج إلا من تداخل عناصر مشمولة، على الأقل ضمنيا وقابلة لنوع من التحقق، في الفهم الجامع الكلي للفرد. وإذا كانت لهذه العناصر، التي هي تغيرات داخل الفرد، كثرة غير محددة، فإن لتنوع مثل تلك التداخلات المحتملة كثرة غير محددة كذلك. وبالفعل، ينبغي أن يُنظر إلى المنام كنمط من

التحقق لإمكانيات ليست قابلة للتحقق، لسبب أو لآخر، في نمط جسماني، رغم انتمائها إلى ميدان الفردية الإنسانية؛ وكمثال لها، أشكال كائنات – من غيرالبشر– تنتمي إلى نفس العالم، والإنسان حائز عليها ضمنيا بالقوة في نفسه بمقتضى الموقع المركزي الذي يحتله في العالم (5). فهذه الأشكال لا يمكن طبعا أن يحققها الكائن الإنساني إلا في الوضع اللطيف [البرزخي]؛ والمنام هو الوسيلة الطبيعية المعتادة الأكثر شيوعا من غيرها جميعا، والتي باستطاعته أن يتطابق فيها مع كائنات أخرى، بدون أن ينخلع بتاتا بسبب هذا عن كينونته الذاتية، وهذا ما يعبر عنه هذا النص من مذهب الطاوية [أي المذهب العرفاني الباطني في الملة الصينية الأصيلة]: "روى "تشوانغ– تسا" عن نفسه فقال: قديما، في إحدى الليالي، كنت فراشة، ترفرف مبتهجة معجبة بنفسها؛ ثم استيقظت على أني "تشوانغ– تسا". فمن أنا في الحقيقة؟ أفراشة تحلم أنها "تشوانغ– تسا"، أم "تشوانغ – تسا" الذي يتخيل أنه كان فراشة؟ ففي حالة كهذه، هل يوجد فردان حقيقيان؟ وهل وقع تحول حقيقي من فرد إلى آخر؟ لا هذا ولا ذاك؛ وإنما وقع تغيران حقيقيان لفرد وحيد، للنموذج الكلي الذي تكون كل الكائنات فيه بجميع أحوالها واحدة"(6).

وإذا كان للشخص الذي يحلم نصيب فعال في الحوادث الجارية بفعل قوته الخيالية، أي إذا كان قائما بدور معين في النمط غير الجسماني لذاته، المناسب في الوقت الحاضر لوضعية وعيه الظاهر بجلاء، أو المناسب لما يمكن تسميته بالمنطقة المركزية لهذا الوعي، فلا أقل من الاعتراف، بأنه في نفس الوقت، "متحكم في جميع أدوار الوعي الأخرى. وهذا "التحكم" إما أن يكون ضمن أنماط أخرى، أو على الأقل ضمن مختلف التغيرات الثانوية لنفس النمط، المنتمية أيضا إلى وعيه الفردي، وإما أن يكون في وضعه الراهن منحصرا في الظهور بصفته وعيا، في إحدى إمكانيات ظهوره على الأقل،وهي التي في جملتها تشمل مجالا أوسع بكثير بلا تحديد. وكل هذه الأدوار تبدو بطبيعة الحال ثانوية بالنسبة للدور الأساسي، وهو عندما يكون التوجه صادرا مباشرة من الوعي الحاضر للشخص؛ وحيث إن جميع عناصر المنام لا وجود لها إلا به، يمكن القول أن ليس لها نصيب من الواقع إلا بمقدار مساهمتها في وجوده الخاص: فهو بنفسه الذي يحققها كتحولات في عين نفسه بدون وقوع تغير في عين ذاته

بسببها، أي أن ذاته باقية على ما هي عليه في عينها غير متأثرة أصلا بهذه التحولات التي لا تَمَسّ ما يشكل الجوهر الذاتي لفرديته. وزيادة على هذا، إذا كان الحالم واعيا بأنه يحلم، أي أن جميع الحوادث الجارية في حالته تلك لم يكن لها قيام إلا به، أي لا حقيقة لها إلا ما يعطيها هو بنفسه، فوعيه هذا لا يؤثر بتاتا في عين ذاته وقد أصبح في نفس الوقت ممثلا فاعلا مشهودا ومتفرجا شاهدا. ولكونه لم يزل ممثلا مشهودا ورغم كونه أضحى متفرجا شاهدا، فإنه لم يعد ثمة فاصل بين التصور والتحقق في وعيه الفردي، الذي وصل إلى درجة من التطور كافية للإحاطة تأليفيا بجميع التغيرات الحاضرة للفردية. ولو لم يكن الأمر على هذا المنوال، لأمكن لنفس التغيرات أن تتحقق كذلك، لكن حيث إن الوعي لم يعد يربط هذا التحقق بالتصور الناتج عنه، فإن الشخص سينجر إلى إضفاء واقع خارجي على الحوادث [أي واقع مستقل عن نفسه]؛ وبمقدارما يضفيه عليها فعليا، يكون خاضعا لوهم نابع من نفسه، وهو وَهْمٌ يتمثل في فصل كثرة هذه الحوادث عن مبدئها المباشر، أي عن عين وحدته الفردية (7).

فهذا مثال واضح جدا لكثرة موجودة في وحدة بدون أن يكون لها أثر فيها، رغم أن الوحدة المقصودة هنا ما هي إلا وحدة نسبية تماما، وهي وحدة فرد، لكنها قائمة بدور بالنسبة إلى تلك الكثرة، لا يقل عن دور مماثل، هو دور الوحدة الحقيقية الأصلية بالنسبة لمجلى الظهور الكلي. ومن جانب آخر كان بالإمكان أخذ مثال آخر بنفس الكيفية، وذلك باعتبار حالة اليقظة (8). لكن حالة المنام التي اخترناها لها مزية كونها لا تدخل في قبضة أي اعتراض، بسبب الأوضاع الخاصة بعالم الأحلام، حيث يكون الإنسان منعزلا عن جميع الأشياء الخارجية، أو المفترض أنها خارجية (9). والمشَكِّلة للعالم المحسوس. وصميم حقيقة عالم الأحلام هذا، هو حصريا الوعي الفردي باعتبار تطوره الكامل، في جميع إمكانيات الظهور التي يتضمنها؛ زد على هذا، أن نفس هذا الوعي، باعتبار جملته على هذا المنوال، يتضمن عالم الأحلام كتضمنه جميع عناصر الظهور الفردي الأخرى، المنتمية إلى إحدى الأنماط المشمولة في الامتداد الكلي الجامع للإمكانية الفردية.

أما الآن، فمن المهم ملاحظة أنه إذا أردنا قياسيا اعتبار الظهور الكلي، فلا نقول سوى ما يلي: إذا كان الوعي الفردي هو الصانع لحقيقة هذا العالم الخاص المؤلف من جميع أنماطه الممكنة، فكذلك يوجد أمر مبدع لحقيقة الكون الظاهر، لكن بدون أن يكون من المشروع أصلا جعل هذا "الأمر" مكافئا لأي قوة أو ملكة فردية، أو لوضع وجودي خاص؛ إذ لو حصل مثل هذا لكان تصورا تجسيميا معاكسا للميتافيزيقا. فهو بالتالي أمر، ليس هو بالوعي، ولا هو بالفكر وإنما بالعكس: الوعي والفكر بالنسبة إليه ليسا سوى أنماطا خاصة بالظهور؛ ويوجد عدد غير محدد من مثل هذه الأنماط الممكنة، التي يمكن عَزْوُها بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، إلى الوجود الظاهر الكلي، وهي مماثلة بمقدار ما بالنسبة للفرد للأدوار التي تلعبها في المنام أنماطه أو تغيراته المتعددة، والتي مع ذلك لا أثر لها في صميم طبيعته الذاتية. ولا وجود لأي مبرر لكي يُزْعَم اختزال جميع هذه النسب إلى واحدة منها، أو إلى العديد منها؛ أو، على أي حال، لا يمكن أن يوجد سوى مبرر واحد، يتمثل في ذلك المنحى المنظوماتي المنحصر الذي سبق تنديدنا به لكونه لا يتلاءم مع الشمولية المطلقة للميتافيزيقا. وتلك النسب، مهما كانت، لا تعدو أن تكون مظاهر مختلفة لهذا المبدإ الوحيد الفريد، الذي لا قيام لمجلى الظهور بكامله إلا به، لأنه هو نفسه الوجود الظاهر، وتنوعها لا وجود له إلا بالنسبة للظهور الفرقاني المفصّل، لا بالنسبة لمبدئه أي بالنسبة للوجود الظاهر من حيث هويته، الذي هو الوحدة الأصلية الحقيقية. ويصح هذا حتى على التمييز الأعم شمولا وإحاطة الممكن اعتباره بالنسبة للوجود الظاهر، وهو التمييز بين "l'essence: الجوهر المطلق الفاعل، أو الكيفي" و"la substance: الجوهر المقيد المنفعل، أو الكمي" [حول دلالات هاتين الكلمتين ينظر تعليق المعرب (ز) على الباب الأول]، اللذين هما كالقطبين لكل ظهور؛ ومن باب أولى، يكون الأمر على هذا المنوال بالنسبة لمظاهر أشد تخصيصا بكثير، وبالتالي فهي أسرع زوالا وذات أهمية ثانوية (10)؛ ومهما كانت القيمة التي يمكن أن تكون لها في نظر الفرد، عندما يعتبرها من وجهة نظره الخاصة، فما هي بالمعنى الحصري، إلا مجرد "عوارض" في الكون.

(1) بالفعل، لا يوجد تمثيل ملائم، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، لما يتعلق بالحقائق الميتافيزيقية، لأنها بذاتها حقائق كلية غير قابلة لأي تخصيص؛ أما المثال فهو بالضرورة من نمط خاص، بدرجة أو بأخرى.

(2) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب14*. [*يقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [الروم 23]؛ وينسب للإمام علي ﷺ قول: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا). وفي هذا الموضوع يحسن قراءة الباب 188 من كتاب "الفتوحات المكية" للشيخ الأكبر ابن العربي، وهو في معرفة مقام الرؤيا وهي المبشرات – المعرب-].

(3) ينبغي هنا فهم كلمة "تصور" بمعناها الأصح، إذ إن الحاصل بالأساس في المنام هو نشأة حقيقية لصُوَر.

(4) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 10.

(5) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب الثاني.

(6) "تشوانغ- تسا"، الباب الثاني.

(7) نفس الملاحظات يمكن تطبيقها على حالة الهلوسة، حيث الخطأ، ليس كما يقال في العادة، أنه يتمثل في إضفاء واقع خارجي على ما يدرك وهما، لأنه من المستحيل طبعا إدراك شيء لا وجود له بأي كيفية كانت، وإنما الخطأ في إضفاء نمط من الواقعية عليه غير ما هو عليه في الحقيقة: أي أن الحاصل هو لَبس واقع بين مجال الظهور اللطيف ومجال الظهور الجسماني الكثيف.

(8) "ليبنتز" عرّف الإدراك بأنه "تعبير عن الكثرة في الوحدة"، وهذا صحيح، لكن بشرط التحفظات التي كنا نبهنا عليها سابقا حول الوحدة التي ينبغي نسبتها إلى الماهية الفردية؛ (ينظر "رمزية الصليب"، الباب الثالث).

(9) بهذا التقييد لا نعني بتاتا إنكار الوجود الخارجي للأشياء المحسوسة، التابع لتحيزها في الفضاء؛ وإنما نريد فقط التنبيه على أننا لا نستدعي هنا مسالة درجة الواقعية التي ينبغي عزوها إلى هذا الوجود الخارجي.

(10) نشير هنا بالخصوص إلى التمييز بين "الروح" و"المادة"، كما وضعته كل الفلسفة الغربية منذ "ديكارت"، حتى آلت إلى إرادة حصر كل حقيقة، إما في عُنصُرَيِ هذا التمييز، وإما في واحد منهما فقط، فأمست عاجزة عن السمو فوقهما (ينظر كتاب المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية، القسم الثاني، الباب8).

الباب السابع

إمكانيات الوعي الفردي

الكلام الذي كنا بصدده في موضوع حالة المنام، يسوقنا إلى الكلام بكيفية عامة، ولو قليلا،عن الإمكانيات المنطوية في الكائن الإنساني ضمن حدود فرديته، وبالأخص إمكانيات وضعه الفردي هذا، باعتبارها في مظهر الوعي، المُشَكِّل لإحدى أهم مميزاته الأساسية. وبطبيعة الحال فلن نقف هنا عند وجهة النظر السيكولوجية [أي وجهة نظر علم النفس الحديث]، حتى إن كانت تُعرّف تحديدا على أنها تركز على الوعي، باعتباره طابعا ملازما لبعض أصناف الظواهر التي تقع داخل الكائن الإنساني؛ أو بعبارة أخرى أكثر مجازا، باعتبار الوعي ظرفا أو "وعاء حاويا" لنفس هذه الظواهر (1). زد على هذا أن عالِم النفس، ليس عليه أن يهتم بالبحث عما يمكن أن تكون عليه طبيعة هذا الوعي في صميمه، فهو كالمهندس الذي لا يبحث عن طبيعة الفضاء، الذي يأخذه كواقع يفرض نفسه بلا مراء، ويعتبره مجرد ظرف لجميع الأشكال التي يدرسها. وبعبارة أخرى: علم النفس ليس عليه أن يهتم إلا بما يمكن تسميته بـ"الوعي الظاهراتي"، أي الوعي باعتباره حصريا في علاقاته مع الظواهر، وبدون تساؤل عن هل هو، أو ليس هو، تعبير عن أمر من مستوى آخر لا يرجع، بمقتضى التعريف نفسه، إلى الميدان السيكولوجي (2).

والوعي، عندنا، يختلف تماما عما هو عليه في نظر عالِم النفس الحديث: فهو لا يشكل مرتبة وجودية خاصة، وليس هو الطابع المميز للوضع الإنساني الفردي؛ وحتى في دراسة هذا الوضع، أو بالتحديد في دراسة أنماطه غير الجسمية، لا يمكننا إذن قبول كون كل شيء في هذا الميدان يرجع إلى وجهة نظر مماثلة بمقدار متفاوت زيادة أو نقصا لوجهة نظر علم النفس الحديث. فالوعي هو بالأحرى "شرط الوجود" في بعض المراتب، لكن ليس هو المعنى الذي نقصده بكل دقة عندما نتكلم، مثلا، عن شروط الوجود الجسمي. وبكيفية أصح، يمكن القول، حتى إن بدا غريبا في أول وهلة، أن الوعي "علة وجود" بالنسبة للمراتب

المقصودة، لأنه بجلاء الواسطة التي تصل الكائن الفردي بالعقل الكلي ("بودّي" في المذهب الهندوسي) (3)؛ لكنه في شكله المعين الخاص (بصفته "أهانكارا" بالسنسكريتية) يكون طبعا ملازما للمَلَكَة أو القوة الذهنية الفردية ("ماناس" بالسنسكريتية)(4) ؛ وبالتالي، فإن نفس صلة الكائن بالعقل الكلي في مراتب أخرى يمكن أن تحصل بنمط آخر تماما. فالوعي- وهو الذي لا نزعم إعطاء تعريف تام له هنا، قد يكون قليل الجدوى (5) - هو إذن أمر خاص، إما بالمرتبة الإنسانية، وإما بمراتب فردية أخرى تتفاوت مماثلتها للمرتبة الإنسانية زيادة أو نقصا. وينجَرُّ عن هذا أن الوعي ليس مبدأ كليا أصلا؛ وإذا كان يشكل رغم ذلك قسما متكاملا وعنصرا ضروريا للوجود الكلي، فما هو إلا كما هي عليه بالضبط جميع الشروط الخاصة بأي مرتبة وجودية، بدون أن تتميز في هذا الصدد بأدنى مزية؛ وكذلك المراتب التي يتعلق الوعي بها لا تتميز في أنفسها بمزية بالنسبة للمراتب الأخرى (6).

ورغم هذه القيود الأساسية، فالوعي في مرتبة الفردية الإنسانية، لا يقل عن كونه قابلا لامتداد غير محدد، مثله مثل هذه المرتبة نفسها. وحتى بالنسبة للإنسان العادي، أي الذي لم يطور بالخصوص أنماطه غير الجسمية، فإن وعيه يمتد فعليا أبعد بكثير مما يفترض عادة. صحيح أن من المعترف به عموما كون الوعي الواضح المتميز في الوقت الحاضر ليس هو الوعي بكامله، وإنما هو جزء، يتفاوت كبره زيادة أو نقصا، وما يتركه خارجا عنه يمكن أن يتجاوزه بكثير من حيث الوُسع ومن حيث التعقيد. لكن، إذا كان علماء النفس يُقرُّون بيسر بوجود "الوعي التحتي: la subconscience" [أو "الوعي الباطن" أو "ما تحت الشعور"]، بل يقع منهم أحيانا إفراط بتوظيفه كوسيلة شرح ميسورة، فيُدخلون فيه بلا تمييز كل ما لا يعرفون موقع تصنيفه من بين الظواهر التي يدرسونها، ويتناسون دائما اعتبار "الوعي الفوقي: la superconscience" [أو "الوعي السامي"] وتلازمه مع "الوعي التحتي" (7)، كأنه ليس بإمكان الوعي أن يمتد نحو "الفوق" كامتداده نحو "التحت"، إذا كان للمفهوم النسبي للـ "فوق" وللـ"تحت" هنا معنى ما، ومن الراجح أن لهما دلالة، على الأقل في وجهة النظر الخاصة بعلماء النفس. ولنلاحظ أن كلمتَي "وعي فوقي" و "وعي تحتي"، ليستا في الواقع، الواحدة كالأخرى على السواء، سوى مجرد امتدادات للوعي، لا تُخرجنا بتاتا عن ميدانه الكامل؛ وبالتالي لا

يمكن بأي كيفية جعلهما متطابقتين مع اللاوعي: "l'inconscient"، أي ما هو خارج عن الوعي، وإنما ينبغي بالعكس إدراجهما ضمن المفهوم الشامل التام للوعي الفردي.

وفي هذا الإطار، فإن الوعي الفردي يمكن أن يكفي لكي يدرك الفكر كل ما يجري في ميدان الفردية، بدون اللجوء إلى الفرضية الغريبة التي تزعم وجوداًعداد شتى للوعي، حتى إن البعض ذهب إلى اعتبارها "نفسيات متعددة" بالمعنى الحرفي [أي أن لنفس الفرد أعداد شتى من الوعي ومثلِها من النفوس]. صحيح أن "وحدة الأنا" كما تفهم عادة، هي أيضا وهمية، غير أن الأمر ما كان بالضبط على هذا المنوال إلا لأن التعدد والتعقيد واقع داخل الوعي نفسه؛ فيمتد مكتسيا أنماطا يمكن لبعضها أن تذهب بعيدا، وتمسي مبهمة جدا، كتلك التي تشكل ما يمكن تسميته بـ"الوعي العضوي" (8)،وأيضا مثل تلك التي تظهر في حالة الحُلم.

من جانب آخر، الامتداد اللامحدد للوعي يجعل بعض النظريات الغريبة التي ظهرت في عصرنا عديمة الجدوى تماما؛ واستحالتها الميتافيزيقية، مع ذلك، كافية لنقضها ورفضها من أصلها. ولا نقصد هنا الفرضيات المتفاوت غُـلُـوّها زيادة أو نقصا في عقيدتها "التناسخية" وجميع مثيلاتها فحسب، وهي التي تستلزم تقييدا للإمكانية الكلية، وقد سبقت لنا فرصة شرحها مع كل التوسعات الضرورية المتعلقة بها (9) ؛ وإنما الذي نقصده بالأخص هو الفرضية "التحولية: transformiste" [نظرية تزعم عدم ثبوت الأنواع الحية لأنها في تطور متواصل] رغم أنها فقدت الآن الكثير من الاعتبار غير المستحق، الذي تمتعت به خلال فترة من الزمن (10). ولتوضيح هذه النقطة دون توسع زائد، ننبه على أن القانون المزعوم لـ"توازي تطور الجنين (ontogénie) مع تطور الإنسان (النسالة) phylogénie" الذي هو إحدى مسلمات النظرية "التحولية"، يفترض قبل كل شيء، وجود "نسالة" أو "نَسَب نوعي"، وهذه ليست حقيقة، وإنما هو افتراض لا مبرر له. والواقع الوحيد الذي يمكن مشاهدته، هو تحقيق الفرد لبعض الأشكال العضوية خلال تطوره الجنيني في بطن أمه؛ وحالما حققها بهذه الكيفية، فلا حاجة له أن يكون قد حققها قبل ذلك خلال "فترات سابقة من وجوده"، ولا من الضروري أن النوع الذي ينتمي إليه قد حققها له في تطور لم يساهم فيه بصفته فردا. زد على أنه بوضع الاعتبارات الجنينية جانبا، فإن مفهوم مراتب الوجود المتعددة يسمح لنا باعتبار

كل هذه المراتب متزامنة، أي حاصلة في نفس الآن في نفس الكائن، لا أنه من غير الممكن جريانها إلا تباعا خلال سلسلة تناسل للذرية" لا تنتقل من كائن إلى آخر فحسب، بل حتى من نوع إلى آخر(11). ووحدة النوع، باعتبار معنى ما، هي أساسيا أهم وأصح من وحدة الفرد (12)، وهذا مناقض لإمكانية وقوع مثل تلك "السلسلة من التناسل". وبالعكس، فالكائن بصفته فردا، ينتمي إلى نوع معين، لكنه في نفس الوقت، مستقل عن هذا النوع في أوضاعه الخارجة عن الفردية؛ بل يمكنه، دون أن يذهب بعيدا،إقامة علاقات مع أنواع أخرى بواسطة امتدادات بسيطة للفردية. وكمثال، ما ذكرناه سابقا، عن الإنسان الذي يكتسي في المنام شكلا ما، فهو بهذا يجعل هذا الشكل نمطا ثانويا لفرديته الخاصة، وبالتالي فهو يحققها فعليا وفق النمط الوحيد الممكن بالنسبة له. وفي نفس هذا السياق، توجد أيضا امتدادات فردية أخرى في مستوى مختلف، وهي بالأحرى ذات طابع عضوي؛ لكن هذا يجرنا بعيدا جدا عن موضوعنا، ونقتصر على الإيماء له فقط (13). من جهة أخرى، إن النقض التام والأكثر تفصيلا للنظريات "التحولية"، ينبغي أن يرجع بالأخص إلى دراسة طبيعة النوع وشروط وجوده، ولا نية عندنا في القيام بها في الوقت الحاضر؛ لكن الذي ينبغي التنبه له بالأساس، هو أن تزامن مراتب الوجود [أي وقوعها في نفس الآن] كاف لإثبات عدم جدوى مثل تلك الفرضيات، التي تُرفض من أساسها بالكامل بمجرد النظر إليها من وجهة النظر الميتافيزيقية؛ وبالضرورة فإن فقدان وجود مبدإ لها، ينجرّعنه تزييفها للحقيقة.

وسبب إلحاحنا على تزامن مراتب الوجود بالأخص، هو أنه حتى بالنسبة للتغيرات الفردية المتحققة في نمط متتابع من مجلى الظهور، لا يمكن أن يكون لها سوى وجود وهمي تماما لو لم تكن معتبرة متزامنا مبدئيا. وقد سبقت لنا فرصة الإلحاح الكافي على هذه المسألة (14)، ووضحنا حينها بأن "سيلان الأشكال" في مجلى الظهور موافق تماما لـ"واقع ماهي عليه الأشياء في حضرة البطون، بشرط اعتبارها محتفظة بطابعها العارض والنسبي تماما [أي أن الوجود العيني المقيد الحادث – أي وجود الأشياء بالنسبة لأنفسها – مطابق تماما جملة وتفصيلا، لوجودها الثبوتي في العلم القديم السرمدي لله تعالى].

تعقيبات المؤلف على الباب السابع

(1) العلاقة بين الظرف والمظروف، بالمعنى الحرفي، هي علاقة فضائية؛ أما هنا فلا ينبغي فهمها إلا بكيفية مجازية تماما، إذ المقصود أنه لا امتداد له ولا يقع في الفضاء.

(2) وهذا يستلزم أن لعلم النفس الحديث، رغم مزاعم البعض عنه، نفس الطابع النسبي بالضبط، كأي علم آخر خاص منحصر وعارض لا علاقة له بالميتافيزيقا؛ زد على هذا أنه لا ينبغي نسيان أنه ليس سوى علم "ظاهري سطحي" حديث جدا، فاقد لأي صلة مع أيٍ من المعارف التراثية الروحية الأصيلة.

(3) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 7.

(4) نفس المرجع السابق، الباب 8.

(5) بالفعل، قد توجد أشياء مفهومها واضح بما فيه الكفاية عند كل شخص، كما هو الحال هنا، لكن تعريفها يبدو أكثر تعقيدا وإبهاما من الشيء نفسه.

(6) حول هذا التكافؤ بين جميع المراتب بالنسبة للوجود الكلي، ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 27.

(7) رغم هذا فإن بعض علماء النفس استعملوا كلمة "الوعي الفوقي"، لكنهم لا يقصدون بها سوى الوعي العادي الجلي المتميز، في مقابل "الوعي التحتي"؛ وبهذا المعنى، ليست العبارة سوى اصطلاحا جديدا لا فائدة منه أصلا. وما نقصده هنا هو العكس، فكلمة "الوعي الفوقي" تناظر حقا - أي تقابل تماثليا- "الوعي التحتي" بالنسبة للوعي العادي، وبالتالي فلا وجود هنا لاستعمال كلمتين للدلالة على نفس المدلول.

(8) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب18.

(9) ينظر كتاب "خطأ الروحنة الحديثة"، القسم الثاني، الباب 6؛ وكتاب "رمزية الصليب"، الباب 15.

(10) زد على أن نجاح هذه النظرية كان في جانب كبير منه راجعا إلى أسباب غير "علمية" أصلا، وإنما كان متعلقا مباشرة بطابعها المضاد للتراث الروحي الأصيل؛ ولنفس

الأسباب، ستستمر طويلا في البقاء ضمن الكتب المدرسية والمنشورات الشعبية، رغم أن أي عالم محترم في البيولوجيا لم يعد يصدق بها.

(11) الذي ينبغي فهمه هو أن استحالة تحول الأنواع لا ينطبق إلا على الأنواع الحقيقية، وهو لا يتطابق بالضرورة دائما مع ما يسمى بهذا الاسم، في تصنيفات علماء الحيوان وعلماء النبات؛ فهؤلاء يخطئون أحيانا عندما يعتبرون التمييز بين بعض الأنواع، مع أنها في الحقيقة سلالات أو أصناف من نفس النوع.

(12) قد يبدو هذا القول متناقضا لأول وهلة، لكن يكفي في تبريره اعتبار حالة النباتات وحالة بعض الحيوانات التي يقال عنها أنها بدائية، مثل المجوفات البحرية والدِّيدان، فمن المستحيل تقريبا معرفة هل نحن أمام واحد أو العديد من الأفراد، وأيضا تحديد بأي مقدار تتميز هذه الأفراد عن بعضها البعض، بينما الحدود الفاصلة بين الأنواع، بالعكس، تظهر دائما واضحة بلا إشكال.

(13) ينظر كتاب "خطأ الروحنة الحديثة" الباب 8، ص. 249 – 252.

(14) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب14، ص. 120 – 124.

الباب الثامن

الفكر عنصر مميز للفردية الإنسانية

قلنا إن الوعي، بمعناه الأعم، ليس بالأمر الذي يمكن بكل دقة اعتباره خاصا بالكائن الإنساني كما هو عليه، بحيث يكون كالطابع المميز له خلافا لنعوته الأخرى. وبالفعل، حتى في ميدان الظهور الجسمي (وهو الذي لا يمثل سوى جزءا منحصرا من مرتبة الوجود الذي يقع فيها الكائن الإنساني)، وفي هذا القسم من الظهور الجسمي المحيط بنا مباشرة المشكل للمحيط الأرضي، توجد العديد من الكائنات التي لا تنتمي إلى النوع الإنساني، لكنها مع ذلك تماثله في مظاهر متعددة، بحيث يفترض حيازتها على درجة من الوعي، ولو باعتباره مجرد وعي بمعناه السيكولوجي المعتاد. وهذه هي، حالة جميع الأنواع الحيوانية بدرجة أو بأخرى، وهي الحائزة بوضوح على وعي معين؛ والنظرية الديكارتية [نسبة إلى الفيلسوف ديكارت] حول "الحيوانات الآلية" «animaux-machines» لم تكن سوى نتيجة العمى المطبق المتولد عن الانحصار في الفكر النسقي المنظوماتي. بل ربما يمكن الذهاب حتى إلى ما أبعد من ذلك، وهو اعتبار إمكانية وجود أنواع أخرى من الوعي عند الكائنات العضوية الأخرى، بل حتى عند جميع كائنات العالم الجسماني؛ ويبدو هذا الوعي مرتبطا بالأخص بالوضع الحيوي؛ لكن هذا الموضوع لا يدخل في الوقت الحاضر ضمن سياق ما نريد تقريره.

لكن، مع ذلك، مما لا ريب فيه، وجود شكل من الوعي يتميز به الإنسان- من بين كل الأشكال التي يمكن أن يكتسيها- وهذا الشكل المعين (أهانكارا" بالسنسكريتية، أو «الوعي بالأنا») ملازم للملكة أو القوة التي يمكن تسميتها بـ«الفكر le mental»، أي بالتحديد هذا «الإدراك الداخلي» الذي يطلق عليه بالسنسكريتية اسم "ماناس"، وهو المميز حقا للفردية الإنسانية (1). وكما توسعنا في شرحه خلال مناسبات أخرى، فإن القوة المفكرة ملكة خاصة جدا، ينبغي تمييزها بدقة عن العقل المفارق السامي الخالص (l'intellect pur)، الذي بالعكس، ينبغي بمقتضى طابعه الكلي الجامع الشامل اعتباره موجودا في جميع الكائنات وفي

جميع المراتب، مهما كانت الأنماط التي يظهر بها وجوده. فلا ينبغي اعتبار «الفكر» شيئا غير ما هو عليه في الحقيقة؛ أي، باستعمال لغة علماء المنطق، لا ينبغي اعتباره مجرد «فارق نوعي» بسيط، بدون أن ينجَرّ عن حيازة الإنسان له أي سُمُوّ فعلي يتميز به عن الكائنات الأخرى. وبالفعل، فالمسألة لا تتعلق بتفوق أو انحطاط لكائن بالنسبة إلى آخرين، إلا إذا كان موضوع المقارنة مشتركا بينهم، ويستلزم اختلافا لا في الطبيعة، وإنما فقط في الدرجة. أما «الفكر» فهو بالتحديد خاص بالإنسان، ولا اشتراك معه لغيره من الكائنات غير الإنسانية، وبالتالي فلا مجال للمقارنة في شأنه بأي كيفية كانت. إذن، يمكن بلا شك أن ينظر للكائن الإنساني، وبمقدار معين، على أنه أعلى أو أحط رتبة، دائما بكيفية نسبية طبعا، من كائنات أخرى، في وجهات النظر هذه أو تلك؛ لكن حالما يعتبر «الفكر» كـ«فارق» في تعريف الكائن الإنساني، لا يمكن أبدا إتاحة أي وجه للمقارنة.

وللتعبير عن نفس الشيء بعبارات أخرى، يمكن ببساطة العودة إلى التعريف الأرسطي [نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو] والفلسفة المدرسية [نسبة إلى المدارس الفلسفية الشهيرة في أوروبا خلال العصر الوسيط حيث سادت فلسفة أرسطو وابن رشد في التدريس] للإنسان كـ«حيوان عاقل (أو مفكر)»؛ فإذا عرّفناه بهذه الصيغة، ونظرنا في نفس الوقت إلى العقل، أو بالأحرى إلى «العقلانية (المفكرة)» باعتبارها ما كان يسميه علماء المنطق بالمعنى الحصري في العصر الوسيط: "une *differentia animalis*" (أي: الحيوانية المختلفة للإنسان)، فمن البديهي أن حضورها لا يمكن أن يشكل أكثر من مجرد طابع مميز. وبالفعل، فإن هذا الفارق لا ينطبق إلا على الجنس الحيواني وحده، ليتميز النوع الإنساني أساسيا عن جميع الأنواع الأخرى من نفس الجنس الحيواني؛ لكنه لا ينطبق على الكائنات التي لا تنتمي إلى هذا الجنس، ولهذا لا يمكن أن يقال عنها بأي كيفية أنها مفكرة (كالملائكة مثلا). وهذا التمييز يوضح فقط أن طبيعتها مختلفة عن طبيعة الإنسان، من غير أن يستلزم هذا بتاتا أنها أحط رتبة بالنسبة إليه (2). ومن جانب آخر، فإن التعريف الذي ذكّرنا به في هذا الصدد لا ينطبق طبعا إلا على الإنسان من كونه فردا، لأنه بهذه الصفة وحدها يمكن اعتباره منتميا للجنس الحيواني (3)؛ وبالفعل، فمن كونه كائنا فردا، تميز الإنسان بالعقل المفكر، أو

بالأحرى بـ«الفكر» بشرط أن يندرج ضمن هذا اللفظ الأوسع دلالـة: العقـل المفكـر بـالمعنى الحصري الذي هو أحد مظاهر الفكر، بل هو أهمها بلا ريب.

وعندما نتكلم عن «الفكر»، أو عن العقـل المفكـر، أو عمـا يرجـع تقريبـا إلى نفـس المدلول وهو: التفكير الإنساني، ونقول عنها أنها ملكـات فرديـة، فمـن البـديهي أن المقـصود ليس ملكات خاصة بفرد مع استثناء الآخرين، أو أنها جوهريا وجذريا تختلف من فرد لآخـر (وهذا الاعتبار مطابق في صميمه للاعتبار الأول، إذ لو حصل هـذا الاخـتلاف لمـا أصـبحت هي نفس الملكات، ولم يبق من تماثلها سواء التماثل اللفظي بالمعنى الحصري)، وإنمـا المقـصود ملكات تنتمي إلى الأفراد كما هم عليه، ولا يكون لها أي مبرر لوجودهـا لـو أردنـا اعتبارهـا خارج مرتبة فردية معينة وشروط خاصة محددة للوضع الوجودي في هذه المرتبة. وبهـذا يعتـبر العقل المفكر، مثلا، ملكة فردية إنسانية بالمعنى الحصري، لأنه حتى إن صح في الصميم، أنهـا في جوهرهـا مـشتركة بـين كـل النـاس (وإلا فـلا يمكـن طبعـا توظيفهـا للتعريـف بالطبيعـة الإنسانية)، وأنها لا تختلف من فرد لآخر إلا في تطبيقهـا وفي أنماطهـا الثانويـة، فـلا أقـل مـن كونها منتمية إلى البشر بصفتهم أفرادا، ومن كونهـم أفرادا فقط، إذ إنها هي بكـل دقـة الـسمة المميزة للفردية الإنسانية. ولا بد من التنبه إلى أنه لا يمكن بكيفية مـشروعة تـصور وجـود مـا يناسب الفكر على المستوى الكلي الشامل، إلا باعتبار نقلة قياسية تمثيلية بـالمعنى. الحـصري. إذن، ونلح على هذا لإزاحة كل لبس محتمل (وهو لبس جعلته المفـاهيم «العقلانيـة» للغـرب الحديث في غاية اليسر)، إذا أخذنا كلمة «عقل مفكر raison» في نفس الوقت بالمعنى الكلـي الشامل وبالمعنى الفردي، فلا بد دائما من الحرص على ملاحظة أن هذا الاسـتعمال المـزدوج لنفس الكلمة (وهو فوق ذلك وبكل دقة استعمال يحـسن تجنبـه) لا يقـصد منـه سـوى مجـرد قياس تمثيلي، يعبر عن انكسار الـشعاع الـساقط مـن مبـدإ كلـي (ولـيس هـو سـوى "بـودِّي" بالسنسكريتية) في مستوى الفكـر الإنـساني (4). فبمقتـضى هـذا القيـاس التمثيلـي وحـده، المختلف عن التطابق من أي درجة كانت، يمكن باعتبار ما، مع الشرط السابق وبنقلة سـليمة، تسمية «عقل مفكر» في المستوى العام الكلي [والأنسب في هذه الحالة استعمال وصـف "مـدبر" بدلا من استعمال وصف "مفكر"] ما يناسب العقل المفكر الإنـساني؛ أو بعبـارة أخـرى نقـول:

إن العقل المفكر الإنساني هو المظهر المترجم في نمط فردي عن ذلك العقل الكلي (5).زد على هذا أن المبادئ الأساسية للمعرفة، حتى بالنظر إليها كالمعبرة عن نوع من «الفكر الكلي raison universelle» بالمفهوم الأفلاطوني والفلسفة الإسكندرية المتعلق باللوغوس [أي العقل الأول] فإنها بهذا لا تتجاوز، من وراء كل قياس يمكن تعيينه، الميدان الخاص بالفكر الفردي، الذي هو حصريا ملكة معرفة فرقانية واستدلالية منطقية (6)؛ وهي – أي تلك المبادئ الأساسية للمعرفة– تفرض نفسها عليه كمعطيات من مستوى سام مفارق متعال محدد بالضرورة لكل نشاط فكري. زد على أن هذا بديهي، حالما نلاحظ أن هذه المبادئ لا تفترض مسبقا أي وجود خاص، لكنها بالعكس مفترَضَة سَلفًا كمقدمات منطقية، ضمنيا على الأقل، لكل تقرير صحيح بنمط عام. بل يمكن القول إن هذه المبادئ المهيمنة على كل منطق محتمل، لها بمقتضى طابعها الكلي، في نفس الوقت أو بالأحرى قبل كل شيء، مجال يمتد بعيدا وراء ميدان المنطق، لأن المنطق بمعناه المعتاد والفلسفي (7) لا يمكن أن يكون سوى تطبيقا للمبادئ الكلية، متفاوت الوعي زيادة أو نقصا، على الأوضاع الخاصة بالإدراك الذهني الإنساني الذي يميز كل فرد عن غيره (8).

هذه التفاصيل القليلة، رغم ابتعادها قليلا عن الموضوع الرئيسي لبحثنا، بدت لنا ضرورية لتفهيم ما نقصده عندما نقول إن «الفكر» ملكة أو خصوصية للفرد كما هو عليه، وأن هذه الخصوصية تمثل العنصر الجوهري المميز للمرتبة الإنسانية. ومن جانب آخر، عندما يتفق لنا الكلام عن «ملكات»، فإننا نتعمد بالقصد إضفاء مفهوم غامض وغير محدد على هذه اللفظة؛ وهذا لتكون قابلة لتطبيق أكثر عموما، في الحالات التي لا فائدة أصلا في تعويضها بلفظة أخرى أكثر خصوصية لأن تعريفها أوضح.

وفي ما يخص التمييز الجوهري بين «الفكر» و«العقل المفارق الخالص l'intellect pur»، نكتفي بالتذكير بما يلي: عند المرور من الكلي إلى الفردي، يُنشِأ العقل المفارق: الوعي؛ لكن الوعي، من كونه يرجع إلى المستوى الفردي، لا يتطابق بتاتا مع المبدأ العقلي المفارق نفسه، رغم صدوره منه مباشرة كمحصلة تقاطع هذا المبدأ مع الميدان الخالص ببعض أوضاع الوجود، المحددة للفردية المعتبرة (9).

ومن جهة أخرى، فإن التفكير الفردي ينتمي بالتخصيص إلى الملكة الفكرية باتحادها المباشر مع الوعي؛ والتفكير عملية من نمط تصوري (وتبعا لما كنا بصدد ذكره، ندرج فيه الإدراك العقلي المنطقي، وأيضا القوة الذاكرة والقوة المتخيلة)، ولا يتلازم بتاتا مع العقل المفارق (بوذي) بنعوته المجردة بالأساس عن الأشكال (10). وهذا يبين بوضوح إلى أي مدى هي منحصرة ومتخصصة هذه الملكة الفكرية في حقيقتها، رغم كونها قابلة لتوسعات غير محددة؛ فهي بالتالي، في نفس الوقت، أقل بكثير وأكثر بكثير مما تريده التصورات المفرطة في تبسيطها، بل حتى «سذاجتها»، والشائعة عند علماء النفس الغربيين (11).

(1) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 8.-فضلنا استعمال كلمة «فكري – أو ذهني-"مونتال" mental» على غيرها، لأن لها نفس جذر الكلمة السنسكريتية "ماناس"، الموجودة أيضا في اللاتينية "مانس"، والإنجليزية "ميند" الخ... والمقاربات اللغوية العديدة التي يمكن إقامتها بيسر في موضوع هذا الجذر "مان" man أو "مين" men، والدلالات المختلفة للكلمات التي تتشكل منها، تبين بوضوح أن المقصود هنا عنصر يعتبر بالأساس خاصا بالكائن الإنساني؛ ولفظته كثيرا ما تستعمل أيضا للدلالة على الإنسان، وهذا يدل على أنه يكفي لتعريف هذا الكائن حضور هذا العنصر أي الفكر.

(2) سنرى لاحقا أن المراتب «الملائكية» هي بالمعنى الحصري مقامات "فوق فردية" من مجلى الظهور، أي إنها من بين التي تنتمي إلى ميدان الظهور غير المقيد في الأشكال.

(3) نذكّر بأن الجنس يندرج بالأساس ضمن مجلى الظهور الفردي، وهو بالضبط ملازم لدرجة معينة من الوجود الكلي، وبالتالي فالكائن لا يرتبط به إلا ضمن المرتبة المناسبة لهذه الدرجة.

(4) في المستوى الكوني، الانكسار المذكور لنفس المبدأ يتجلى في "مانو" في الملة الهندوسية (ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثالث، الباب5؛ وكتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 4).

(5) تبعا للفلاسفة المدرسيين، ينبغي القيام بنقلة من هذا النوع كلما حصل الانتقال من صفات الكائنات المخلوقة إلى الصفات الإلهية، بحيث لا يمكن تطبيقها في المستويين إلا بالقياس التمثيلي، ولمجرد الدلالة على أن في الحضرة الإلهية يوجد مبدأ كل الصفات الموجودة في الإنسان أو في كل كائن آخر، بشرط أن تكون طبعا صفاتا إيجابية حقا، وليست صفاتا ناتجة عن افتقار أو تقييد فليس لها إلا وجود سالب بالمعنى الحصري، مهما كانت الظواهر، وبالتالي فهي خالية من مبدإ ترجع إليه [فهي كالمعدومة].

(6) المعرفة الاستدلالية، بمعاكستها للمعرفة الحدسية الإلهامية، هي مرادفة في الصميم للمعرفة غير المباشرة، فما هي إذن سوى معرفة نسبية تماما، تحصل بنوع من الانعكاس أو بالتعلق؛ وبسبب طابعها السطحي الذي يبقي على ثنائية الذات والموضوع، لا يمكنها أن تجد في نفسها ضمان حقيقتها؛ ولكن ينبغي أن تتلقى الحقيقة من مبادئ تتجاوزها من مستوى المعرفة الحدسية الإلهامية، أي الروحية الخالصة.

(7) نقوم بهذا الحصر، لأن للمنطق في الحضارات الشرقية مثل حضارات الهند والصين، طابعا مختلفا يجعل منه «وجهة نظر» ("دارشانا) من المذهب الشامل الكامل، و«علما تراثيا» حقيقيا (ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية" القسم الثالث، الباب9).

(8) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 17.

(9) هذا التقاطع، تبعا لما وضحناه في موقع آخر هو تقاطع «الشعاع السماوي» مع سطح انعكاسه (ينظر نفس المرجع، الباب 24).

(10) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا" الباب 7و8.

(11) وهذا ما نبهنا عليه سابقا في موضوع إمكانيات الـ «أنا» وموقعه في الكائن الكلي.

الباب التاسع

الترتيب الهرمي للملكات الفردية

إن التمييز العميق بين العقل المفارق السامي والفكر، يتمثل أساسيا، كما قلنا قبل قليل، في كون الأول من مستوى كلي، بينما الثاني من مستوى فردي خالص؛ وبالتالي فلا يمكن تطبيقهما على نفس الميدان ولا على نفس الأشياء. وفي هذا الصدد، ينبغي كذلك التمييز بين الفكرة المجردة عن الصور، والتفكير الصوري الذي هو التعبير الفكري لما هو مجرد، أي ترجمته إلى نمط فردي. ونشاط الكائن في هذين المستويين المتباينين، اللذين هما مستوى العقل المفارق ومستوى الفكر، يمكن مع جريانه فيهما في نفس الوقت، أن يبلغ إلى حد الانفصال عن بعضهما بحيث يستقل كل واحد منهما عن الآخر في مظاهرهما الخاصة. لكن لا يمكننا الإلحاح أكثر من هذا على هذه المسألة، ونكتفي بالإشارة إليها، لأن كل توسع في هذا الموضوع يجرنا حتما إلى الخروج عن الموقف النظري الخالص الذي نريد الالتزام به في الوقت الحاضر.

ومن جانب آخر، فإن للمبدأ النفساني المميز للفردية الإنسانية طبيعة مزدوجة: فزيادة على عنصر الفكر بحصر المعنى، يشتمل أيضا على العنصر العاطفي أو الشعوبري، الذي يرجع طبعا كذلك إلى ميدان الوعي الفردي، إلا أنه أشد بعدا عن العقل المفارق، وفي نفس الوقت أشد ارتباطا بالأوضاع العضوية [خصوصا العصبية منها]، وبالتالي فهو أقرب إلى العالم الجسماني أو المحسوس. وهذا التمييز الجديد، رغم وقوعه داخل ما هو فردي بالمعنى الحصري، فإن أهميته لا ترقى إلى الأهمية الأساسية للتمييز السابق [أي بين العقل المفارق والفكر]، لكنها أعمق بكثير مما يمكن ظنه لأول وهلة؛ وكثير من الأخطاء والإساءات في الفهم التي اقترفتها الفلسفة الغربية، وبالأخص في شكلها البسيكولوجي (أ)، جاءت رغم الظواهر، من جهلها بهذين التمييزين، وجهلها على أي حال بمدى أهمية هذا التمييز الثاني. وفوق هذا، فإن التمييز- بل يمكن قول حتى الفرق- بين هذه الملكات، يبين وجود تعدد

حقيقي للمراتب، أو بتعبير أدق: تعدد حقيقي للأنماط، في الفرد نفسه، مع أنه في جملته لا يشكل سوى رتبة واحدة من الكائن الكلي. والقياس التماثلي بين الجزء والكل يظهر هنا أيضا كما هو موجود في باقي المراتب كلها (2). يمكن إذن الكلام عن تريب هرمي للملكات الفردية، وكذلك ترتيب هرمي لمراتب الكائن الكلي؛ لكن ملكات الفرد، مع أنها غير محددة في امتدادها الممكن، لها عدد معين، ومجرد تجزئتها زيادة أو نقصا لا يضيف إليها طبعا أي إمكانية جديدة؛ بينما مراتب الكائن الكلي، كما سبق ذكره، تتعدد حقا بكثرة غير محددة بحكم نفس طبيعتها، متناسبة (بالنسبة للمراتب الظاهرة) مع جميع درجات الوجود الكلي. ويمكن القول أن التمييز في المستوى الفردي لا يحصل إلا بالانقسام؛ أما في المستوى الخارج عن الفرد فيحصل بالضرب؛ فهنا كما هو في جميع الحالات الأخرى يطبق إذن القياس التماثلي في الاتجاه المعاكس (3).

لا نية لنا هنا أصلا في الدخول إلى الدراسة الخاصة والمفصلة لمختلف الملكات الفردية ووظائفها وخصائص كل واحدة منها، فتكون حينئذ دراسة ذات طابع بسيكولوجي بالضرورة. وعلى أي حال، ما دمنا ملتزمين بالجانب النظري، فتسمية تلك الملكات كافية لحصول تحديد واضح لمتعلقاتها الخاصة، بشرط الوقوف عند العموميات طبعا، وهي التي تهمنا في الوقت الحاضر. وحيث أن الميتافيزيقا لا تركز على التحاليل، المتفاوتة دقتها زيادة ونقصا، لاسيما أن عدم جدواها يتفاقم عادة بالإمعان في سبر دقتها، فسندعها بطيب خاطر للفلاسفة الذين يستمتعون باحترافها. ومن جانب آخر، فهدفنا الآن ليس المعالجة التامة لمسألة تركيب الكائن الإنساني، التي سبق تفصيلنا لها في كتاب آخر (4)، فهو يعفينا من مزيد التوسع في هذه النقاط ذات الأهمية الثانوية بالنسبة للموضوع الذي نحن الآن بصدده.

والحاصل إجمالا، أننا ارتأينا في هذا السياق قول كلمات عن التراتب الهرمي للملكات الفردية لأنه يتيح فهما أحسن لما يمكن أن تكون عليه المراتب المتعددة، بإعطاء صورة مصغرة لها نوعا ما، منحصرة في حدود الإمكانية الإنسانية الفردية. وهذه الصورة، لا يمكن أن تكون صحيحة، بمقدار ما هي عليه، إلا باعتبار التحفظات التي وضحناها في ما يتعلق بتطبيق القياس التماثلي. ومن ناحية أخرى، فكما أن هذه الصورة تكون أحسن كلما

نقص انحصارها، فمن اللائق أن يدرج مع المفهوم العام لتراتب الملكات، اعتبار الامتدادات المتنوعة للفردية التي كانت لنا فرصة الحديث عنها سابقا. زد على ذلك، أن هذه الامتدادات الراجعة إلى مستويات مختلفة، يمكن إدراجها هي أيضا في التقسيمات الفرعية للتسلسل الهرمي العام. ومن بينها كما سبق ذكره، توجد حتى امتدادات ذات طبيعة عضوية نوعا ما مرتبطة بالوضع الجسمي، لكن بشرط اعتباره موصولا في درجة ما بالوضع النفساني، بحيث يكون هذا الظهور الجسماني كالمُزَمَّل والمُتخلَّل في نفس الوقت بمبدئه المباشر الذي هو الظهور النفساني اللطيف. وفي الحقيقة، لا مجال لفصل الوضع الجسماني عن الأوضاع الفردية الأخرى (أي عن الأنماط الأخرى المنتمية لنفس الوضع الفردي باعتبار امتداده الكامل الجامع) فصلا أعمق بكثير من انفصال بعضها عن البعض، إذ إنه واقع معها على نفس المستوى في جملة الوجود الكلي، وبالتالي في جمعية مراتب الوجود. لكن، حيث أن الفوارق الأخرى مهملة أو منسية، فإن الفاصل المذكور [أي بين الوضعين الجسمي والنفسي] أخذ أهمية مبالغ فيها بسبب ثنائية «روح – مادة» التي أمسى تصورها، لأسباب شتى، شائعا في التوجهات الفلسفية للغرب الحديث برمته (5).

تعقيبات المؤلف على الباب التاسع

(1) نحن نستعمل هذه اللفظة بالقصد، لأن البعض، بدلا من أن لا يعطي لعلم النفس الحديث سوى موقعه السوي كعلم متخصص، يريد جعله نقطة انطلاق وأساس "ميتافيزيقا مزيفة" ليس لها بطبيعة الحال أدنى قيمة.

(2) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 2 والباب3.

(3) ينظر نفس المرجع، الباب2 والباب29.

(4) عنوانه: "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا".

(5) ينظر كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني،الباب8؛ وكتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا، الباب5.

كما سبق التنبيه عليه، فإن أصل تقرير هذه الثنائية ينبغي أن يعود بالأساس إلى ديكارت؛ لكن مهما كان، ينبغي أيضا الاعتراف بأن نجاحها لم يكن في الحاصل إلا لأنها كانت التعبير المقنن لتوجهات سابقة، تمثل بنفسها السمات المميزة للفكر الحديث (ينظر كتاب "أزمة العالم الحديث"، ص 70-73، الطبعة الفرنسية الثانية).

الباب العاشر

أقصى مآلات اللامحدد

مع كلامنا عن ترتيب الملكات الفردية المتسلسل هرميا، من المهم دائما مراعاة كونها مشمولة بكاملها في امتداد نفس المرتبة الواحدة من الكائن الكلي، أي امتدادها في المستوي الأفقي من التمثيل الهندسي للكائن، كما وضحناه في دراستنا السابقة [يعني كتاب "رمزية الصليب"]؛ أما الترتيب الهرمي لمختلف المراتب فهو مطبوع بتراكبها متسلسلة وفق اتجاه المحور العمودي من نفس التمثيل. وبالتالي فإن ترتيب الملكات المذكور لا يحتل أي مرتبة، بحصر المعنى، في التراكب الهرمي للمراتب الوجودية، حيث إن مجموعه مختزل في نقطة واحدة (هي نقطة تقاطع المحور العمودي مع المستوي المناسب للمرتبة المعتبرة؛ وبعبارة أخرى: إن الفارق بين الأنماط الفردية برجوعه إلى اتجاه "الانبساط l'ampleur" [أو اتجاه: "عرض التوسيع"] معدوم تماما بالنسبة لاتجاه "العروج l'exaltation" [أو اتجاه: "طول الترفيع"] (1).

ومن جانب آخر، لا ينبغي نسيان أن "الانبساط" بالانفساح الكامل للكائن، غير محدد مثله مثل "العروج"، وهذا هو الذي يسمح لنا بالكلام عن لامحدودية كل مرتبة، لكن طبعا، من غير أن نفهم بتاتا أن هذه اللامحدودية تعني غياب الحدود؛ وقد وضحنا هذا المعنى بما فيه الكفاية عندما أقمنا التمييز بين اللامتناهي واللامحدد، لكن يمكن أن نلجأ هنا إلى تمثيل هندسي لم نذكره حتى الآن: ففي مستوي أفقي ما، مآلات اللامحدد تمثَل بالدائرة الحدية التي أطلق عليها بعض الرياضيين تسمية،لامعنى لها، وهي: "مستقيم اللانهاية droite de l'infini" (2). وبما أن هذه الدائرة ليست مغلقة في أي نقطة منها، فهي دائرة كبرى (مقطع بمستوي قطري) من الشكل الشبه الكروي اللامحدد الذي بتوسّعه يشمل كل الامتداد، ممثلا الجمعية الإحاطية الكاملة للكائن (3). وإذا اعتبرنا الآن التغيرات الفردية، في مستواها، منطلقة من دورة ما خارجة عن المركز (أي بلا تطابق معه وفق الشعاع الجاذب) ومنتشرة بلا حد في نمط تموجي، فإن وصولها إلى "الدائرة الحدية" (وفق الشعاع الطارد) يتطابق مع أقصى

حد لانتشارها، وهو أيضا بالضرورة نقطة توقف حركتها الطاردة. وهذه الحركة اللامحددة في كل الاتجاهات، تمثل كثرة وجهات النظر الجزئية، الخارجة عن وحدة النظرة المركزية، مع أن كل تلك الوجهات الأخرى نابعة من هذه المركزية كصدور الأشعة من المركز المشترك المشكّل لوحدتها الجوهرية الأساسية، غير المحققة في الوقت الراهن بالنسبة لمسارها المتدرّج نحو الخارج، والعارض المتعدد الأشكال في لا محدودية مجلى الظهور.

وما كلامنا هنا عن "تطور نحو الخارج" إلا لوقوفنا في وجهة نظر مجلى الظهور نفسه؛ لكن لا ينبغي نسيان أن ما من خروج، كما هو عليه، إلا وهو وهمي بالأساس، إذ إن الكثرة - كما قلناه آنفا - المنطوية في الوحدة بدون أن تتأثر بها الوحدة، لا يمكن أبدا أن تخرج منها حقيقة، إذ إن ذلك يستلزم "تغييرا" (بالمعنى الاشتقاقي للكلمة [من: "الغير الحادث"]) يتناقض مع ديمومة الثبوت المبدئي الباقي سرمدا الذي لا تغيره الحوادث (4). وبالتالي فإن وجهات النظر الجزئية، بكثرتها اللامحددة، والتي هي عبارة عن أنماط الكائن في كل واحدة من مراتبه، ما هي في الحاصل إلا مظاهر مجزأة لوجهة النظر المركزية المبدئية (وهي على أي حال تجزئة وهمية تماما، إذ إن هذه النظرة المركزية في جوهرها لا تقبل الانقسام في الحقيقة حيث إن الوحدة لا أجزاء فيها)؛ و"رجوعها" مندرجة في وحدة هذه الوجهة من النظرة المركزية والمبدئية،ما هو، بالمعنى الحصري، سوى "تكامل" بالمعنى الرياضي لهذه الكلمة: فهو يعبر على أنه ليس بالإمكان، في وقت ما، حصول انفصال حقيقي للعناصر عن جمعيتها، ولا اعتبارها منفصلة إلا كمجرد فكرة تجريدية. وصحيح أن هذه الفكرة التجريدية لا تحصل دائما بوعي حاضر، هذا لكونها نتيجة ضرورية لانحصار الملكات الفردية داخل هذه أو تلك من الأنماط الخاصة، وهي الأنماط الوحيدة المحققة حاليا عند الكائن الواقع في واحدة أو أخرى من وجهات النظر المقصودة هنا.

هذه الملاحظات القليلة، يمكن أن تساعد على تفهيم كيف ينبغي النظر إلى أقصى مآلات اللامحدد، وكيف يكون تحقيقها عاملا هاما لحصول التوحيد الفعلي للكائن (5). ويجمل الاعتراف أن تصورها، ولو بمجرد تصور نظري، لا يتم بدون بعض الصعوبة، وهذا أمر طبيعي، حيث إن اللامحدد هو، بكل دقة، الذي حدوده تتوارى بعيدا حتى تغيب عن

الأنظار، أي حتى تنفلت من قبضة ملكاتها عند قيامها بوظيفتها العادية على أي حال؛ لكن، بما أن نفس هذه الملكات قابلة لامتداد غير محدد، فاللامحدد لا يتجاوزها بمقتضى نفس طبيعتها، وإنما يتجاوزها فقط بحكم محدودية واقعة ترجع إلى درجة التطور الراهن لغالبية البشر. إذن، فذلك التصور ليس بالمستحيل أصلا، زد على أنه لا يخرجنا من إطار الإمكانيات الفردية. وكيف ما كان الحال، فللحصول في هذا الصدد عن توضيحات أحسن دقة، ينبغي بالأخص، على سبيل المثال، اعتبار شروط الأوضاع الخاصة بإحدى مراتب الوجود، أو ليكون الكلام أوضح: أوضاع نمط معين، مثل الأوضاع المشكّلة للوجود الجسماني؛ وهذا ما لا يمكننا القيام به في حدود هذا العرض. ومرة أخرى - كما تعين علينا فعله مرارا في السابق ـ في ما يتعلق بهذه المسألة نحيل إلى البحث الذي نأمل تخصيصه بالكامل إلى موضوع شروط الوجود الجسماني [توجد ترجمتنا للقسم الأول من هذا البحث في ملحقات هذا الكتاب. ولم يقم المؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى بكتابة أقسامه الأخرى].

تعقيبات المؤلف على الباب العاشر

(1) حول دلالة هاتين الكلمتين المستعارتين من التصوف الإسلامي ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 3.

(2) جاءت هذه التسمية من اعتبار دائرة يمتد شعاعها بلا حد، فيكون مآلها الأقصى خط مستقيم؛ وبالفعل، ففي الهندسة التحليلية، تكون هذه "الدائرة الحدية" موقعا لكل نقاط المستوي اللامحدود المتباعد عن المركز (الذي هو مبدأ الإحداثيات)، ومعادلتها تصبح عندئذ من الدرجة الأولى مثل معادلة الخط المستقيم.

(3) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 20.

(4) حول التمييز بين "الداخل" و"الخارج"، والحدود التي يكون مقبولا ضمنها، ينظر نفس المرجع السابق، الباب29.

(5) ينبغي مقاربة هذا مع ما قلناه في موقع آخر، وهو أن التجانس الكامل يحصل عند كمال الانبساط، كما أن بالعكس، التمييز الأقصى لا يمكن تحقيقه إلا في أقصى الشمولية العامة (ينظر المرجع السابق، الباب20).

الباب الحادي عشر

مبادئ التمييز بين مراتب الوجود

في ما يتعلق خصوصا بالكائن الإنساني، ركزنا حتى الآن على امتداد الإمكانية الفردية، وهي مشكّلة بالتخصيص للمرتبة الإنسانية؛ إلا أن الكائن الحائز على هذه المرتبة، حائز أيضا، ضمنيا على الأقل، جميع المراتب الأخرى التي بدونها لا يمكن الكلام عن الكائن الكلي. وباعتبار كل هذه المراتب في علاقاتها مع المرتبة الفردية الإنسانية، يمكن تصنيفها إلى مراتب "قبل بشرية préhumains" ومراتب "بعد بشرية posthumains"، لكن بشرط أن لا يوحي بتاتا استعمال هاتين اللفظتين بفكرة تتابع زمني؛ فلا مجال هنا إلى "قبلية" و"بعدية" إلا بكيفية رمزية تماما (1). فما المقصود سوى ترتيب تعاقب منطقي خالص، أو بالأحرى منطقي متلازم مع تعاقب أونتولوجي، خلال مختلف دورات تطور الكائن، إذ إن جميعها، ميتافيزيقيا أي في الاعتبار المبدئي، متزامنة بالأساس، ولا يمكن أن تصبح متتابعة إلا عرضيا، إن صح القول، عند توفر بعض الشروط الخاصة لمجلى الظهور. ونلح مرة أخرى على هذه النقطة، وهي أن الشرط الزمني، مهما كان افتراض عموميته، لا ينطبق إلا على بعض الدورات، أو على بعض المراتب الخاصة كالمرتبة الإنسانية، أو حتى على بعض أنماط هذه المراتب كالنمط الجسماني (بعض امتدادات الفردية الإنسانية يمكنها الانعتاق من الزمان، من دون أن تخرج بهذا عن إطار الإمكانيات الفردية)، ولا يمكن بمقتضى أي حال تدخله [أي الشرط الزمني] في الجمعية الشاملة للكائن (2). ونفس الشيء بالضبط بالنسبة للشرط المكاني، أو لأي شرط آخر من شروط الأوضاع التي نحن الآن تحت حكمها بصفتنا كائنات فردية، وكذلك الشروط التي تخضع لها كل مراتب الظهور الأخرى المندرجة في شمولية مجال الوجود الكلي.

وبالتأكيد، كما كنا بصدد التنبيه عليه، من المشروع إقامة تمييز في جملة مراتب الكائن، بإرجاعها إلى المرتبة الإنسانية، فنقول منطقيا إنها سابقة عليها أو لاحقة، أو أيضا إنها أعلى

أو أحط من المرتبة الإنسانية. لكن، في الواقع، ما هذه إلا وجهة نظر خاصة جدا، وككونها هي حالتنا في الوقت الراهن ينبغي أن لا تتسبب في حصول وَهْم عندنا في هذا الصدد. وكذلك، في جميع الحالات التي تكون فيها هذه الوجهة من النظر غير ضرورية، يكون من الأَوْلى اللجوء إلى مبدأ تمييز من مستوى أعم وذي طابع أعمق في جوهره، من دون أن ننسى أبدا أن ما من تمييز إلا وهو حتما أمر عرضي. والتمييز المبدئي الأعمق من جميع ما سواه، إن أمكن القول، والقابل للتطبيق الأوسع الأشمل، هو التمييز بين مراتب الظهور ومراتب البطون، وهو الذي بالفعل وضعناه قبل غيره عند بداية بحثنا هذا، ذلك لأن أهميته أساسية بالنسبة لمجمل نظرية تعدد المراتب بكاملها. ومع هذا، بالإمكان عند اقتضاء الحال أحيانا، اعتبار تمييز آخر اقل وسعا، مثل الذي يرجع، لا إلى مجلى الظهور الكلي في شموله الجامع، وإنما بالاقتصار على إحدى الأوضاع الوجودية العامة أو الخاصة المعروفة عندنا؛ وحينئذ نقسم مراتب الكائن إلى صنفين، تبعا لخضوعها أو عدم خضوعها للوضع المقصود. وفي جميع الحالات، حيث إن مراتب البطون لا تخضع لأوضاع مشروطة، فهي بالضرورة تندرج في الصنف الثاني، أي الذي تعينُه سالبٌ تماما. فسيوجد عندنا هنا من جهة المراتب المشمولة داخل أحد الميادين المعينة، والتي وُسعُها يتفاوت زيادة أو نقصا، ومن جهة أخرى كل ما تبقى، أي جميع المراتب الواقعة خارج نفس ذلك الميدان. وبالتالي يوجد نوع من عدم التماثل والتفاوت الشاسع بين هذين الصنفين، إذ إن الأول منهما هو وحده المحدود في الحقيقة، كيفما كان العنصر المميز المحدد له (3). ولكي يكون لدينا على هذا المعنى تمثيل هندسي، يمكن اعتبار منحني ما مرسوم على مستوي، ويقسم هذا المستوي بكامله إلى منطقتين: واحدة تقع داخل المنحني المحيط بها والمحدد لها، وأخرى تمتد على كل ما هو خارج عن هذا المنحني؛ فالأولى من هاتين المنطقتين محددة، بينما الأخرى غير محددة. ونفس الاعتبارات تنطبق على مساحة مغلقة في حيز من ثلاثة أبعاد، وهو الذي أخذناه كرمز لجملة الكائن؛ لكن من المهم ملاحظة، أن في هذه الحالة أيضا، توجد منطقة محددة بالضبط (مع احتوائها دائما على نقاط غير محددة الإحصاء) إذ إن المساحة مغلقة. أما في تقسيم مراتب الكائن، فالصنف القابل لتعيين موجب، وبالتالي لتحديد فعلي ـ مهما كان انحصاره الممكن

تصوره بالنسبة للجملة ــ يشتمل على إمكانيات تطور غير محددة. ولتفادي هـذا القـصور في التمثيل الهندسي، يكفي إلغاء التقييد الذي وضعناه باعتبار مـساحة مغلقـة، وإقـصاء مـساحة غير مغلقة. وبالفعل، عند النفور إلى أقصى مـآلات اللامحـدد، يمكـن دائمـا لخـط أو لمـساحة، مهما كانا، أن يَؤُولا إلى منحنى، أو إلى مساحة مغلقة (4)، بحيث يمكن القول بأنهما يقـسمان المستوي أو الحيز إلى منطقتين يمكن إذن لكل واحدة منهما أن يكون توسعها غير محـدد؛ لكـن واحدة منهما فقط، هي - كما سبق ذكره - المحدودة بتعيين موجب ناتج عن مميـزات المنحنـى أو المساحة المعتبرة.

وفي حالة إقامة تمييز بإرجاع جملة المراتب إلى واحدة منها، إما إلى المرتبـة الإنـسانية أو غيرها، فإن المبدأ المحدِد - اسم فاعل - هو من إطار يختلف عن الذي كنا بصدد التنبيـه عليـه، إذ ليس بامكانه أن يرجع ببساطة إلى مجرد إثبات أو نفي شـرط معـين (5). وهندسـيا، ينبغـي حينئذ اعتبار الحيز كأنه مقسم على شطرين بواسطة المستوي الممثل للمرتبة المـأخوذة كقاعـدة أو كمرجع للمقارنة؛ فالواقع بين جانبي هذا المستوي يناسب على التتالي المنطقـتين المعتـبرتين في هذه الحالة، ويحصل بينهما تماثل أو تكافؤ لم يكن لديهما في الحالة الـسابقة. وهـذا التمييـز الذي كنا عرضناه في موقع آخر، في شكله الأعم بصدد النظريـة الهندوسـية حـول الـــقُونـــا الثلاثة (6). والمستوي المستعمل كقاعدة يكون غير محدد مبدئيا، ويمكن أن يكون ممـثلا لمرتبـة مشروطة ما، بحيث لا تمثل الوضع الإنساني إلا بصفة ثانوية، عندما نريد الوقوف عند وجهـة نظر هذه المرتبة الخاصة.

من جانب آخر، يمكن أن يكون مفيدا - لاسيما لتيـسير تطبيقـات القيـاس التمثيلـي الصحيحة - توسيع هذا التمثيل الأخير إلى جميع الحالات، حتـى الـتي تبـدو غـير مناسـبة لـه بكيفية مباشرة حسب الاعتبارات السابقة. وللحصول على هذه النتيجـة، يكفـي طبعـا تمثيـل مستوي قاعدي يتعين به التمييز المعتبر مهما كان مبدؤه: فجزء الحيز الواقع تحـت قبـضة هـذا المستوي يمكن أن يمثل ما هو خاضع للتعين المعتبر، والحيز الواقع خارجه يمثل حينئذ ما لـيس بخاضع لنفس هذا التعين. والضَّيْـر الوحيد لمثل هذا التمثيل، هو أن منطقتي الحيز تبدوان غـير محددتين على السواء وبنفس الكيفية؛ لكن يمكن إلغاء هذا التماثل بينهما بـالنظر إلى المـستوي

الفاصل بينهما كحد لكرة مركزها يبتعد ابتعادا غير محدد وفق الاتجاه النازل، وهذا في الواقع يرجعنا إلى النمط الأول من التمثيل، لأن هذه الحالة ما هي إلا حالة خاصة تتمثل في ذلك المآل إلى مساحة مغلقة، وهو الذي أشرنا إليه قبل قليل. والحاصل، أنه يكفي التنبه إلى أن ما يبدو تماثلا في مثل هذه الحالات، سببه يعود إلى قصور في الرمز المستعمل؛ وزد على هذا أنه بالإمكان دائما الانتقال من تمثيل إلى آخر إذا كان هذا الأخير أحسن بيانا أو له مزية من نمط آخر؛ وهذا لأن الاقتصار على تمثيل وحيد يكون غير كاف للتعبير الكامل (أو على أي حال، دون أي تحفظ سوى ما يتعذر التعبير عنه) عن مفهوم من مستوى المجال المعتبر هنا؛ وما ذلك - كما نبّهنا عليه مرارا - إلا بسبب القصور الذي لا مناص منه بحكم طبيعة هذه الأمور نفسها.

ورغم تقسيم مراتب الكائن، بكيفية أو بأخرى، إلى صنفين، فمن البديهي أن لا وجود هنا لأي أثر لثنائية معينة، لأن هذا التقسيم يحصل بواسطة مبدأ وحيد، كأحد شروط الوجود مثلا، وبالتالي فلا وجود في الحقيقة إلا لتعين واحد، ينظر إليه إيجابيا وسلبيا في نفس الوقت [أي للإثبات والنفي معا]. ولإزالة كل شبهة تنحو نحو الثنائية، حتى إن لم يكن لها أي مبرر، يكفي التنبيه على أن جميع هذه التمييزات، بعيدة عن عدم قبولها للاختزال، لا وجود لها إلا في موقعها من وجهة نظر نسبية تماما، بل إنها لا تكتسب حتى هذا الوجود العارض والوحيد الذي يمكن أن تقبله، إلا بالمقدار الذي نعطيه لها نحن أنفسنا بتصورنا لها. ووجهة نظر مجلى الظهور بكامله، حتى إن كانت طبعا هي الأوسع شمولا من غيرها، هي كذلك نسبية كغيرها من وجهات النظر إذ إن مجلى الظهور نفسه عارض تماما؛ وبالتالي فهذا ينطبق حتى على التمييز الذي اعتبرناه أساسيا أكثر من غيره والأقرب إلى المستوى المبدئي، وهو التمييز بين مراتب الظهور ومراتب البطون، كما سبق التنبيه عليه بدقة وعناية خلال الكلام عن الوجود الظاهر والوجود الباطن.

تعقيبات المؤلف على الباب الحادي عشر

(1) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 17. - تستعمل هذه الرمزية على الدوام في نظرية الدورات، سواء في تطبيقها على جملة الكائنات، أو على كائن منها وحده بالخصوص؛ والدورات الكونية ليست بشيء سوى مراتب أو درجات الوجود الكلي، أو أنماطها الثانوية إذا كان المقصود دورات جزئية أكثر انحصارا، وتتناسب أطوار هذه الأخيرة مع أطوار الدورات الأكثر امتدادا مع اندراجها فيها، بمقتضى ذلك التماثل بين الجزء والكل الذي تكلمنا عنه سابقا.

(2) هذا يصح، لا على الزمان فحسب، وإنما أيضا على «المدة» كما يتصورها البعض مشتملة، بالإضافة إلى الزمان، على كل الأنماط الأخرى الممكنة للتتابع، أي كل الأوضاع التي يمكن، في مراتب وجودية أخرى، أن تتناسب قياسيا مع ما هو عليه الزمان في المرتبة الإنسانية (ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 30).

(3) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب2.

(4) كمثال لهذا: الخط المستقيم الذي يمكن أن تؤول إليه دائرة، والكرة إلى مستوي، كحدين للأولى وللثانية عندما يفترض تزايد شعاعيهما تزايدا غير محدد [أي تزايد شعاع الدائرة والكرة المذكورتين].

(5) من المعلوم أن النفي لشرط، أي لتعيين أو لتحديد، هو الموسوم بالإيجابية في وجهة نظر الحقيقة المطلقة، كما شرحناه في سياق الكلام عن استعمال الألفاظ النافية.

(6) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 5. [الـ"قونا" هي الصفات الأساسية الثلاثة للفطرة الأصلية، وبالتداخلات في ما بينها تنشأ كل أشكال الخلق. فإذا كانت الغلبة لـ"ساتوا" يكون الاتجاه صاعدا إلى عليين، وإذا كانت الهيمنة لـ"راجاس" تكون الحركة ممتدة أفقيا بلا عروج ولا سقوط، وإذا كان الحكم لـ"تاماس" يكون الانحطاط نحو أسفل سافلين - المترجم -].

الباب الثاني عشر

مرتبتا الطمس (أو: مرتبتا الإبهام)

(Les deux chaos)

تبعا لما قدمناه في الباب السابق، فإن من بين أهم التمييزات المؤسسة على اعتبار شرط وجودي، بل يمكننا القول إنه الأهم منها جميعا، التمييز بين المراتب المقيدة بالشكل (états formels) والمراتب المنعتقة عن الشكل (états informels)؛ فهذا التمييز، ميتافيزيقيا، ليس بشيء سوى أحد مظاهر التمييز بين ما هو فردي وما هو كلي، باعتبار الكلي مشتملا في نفس الوقت على حضرة البطون وعلى مجلى الظهور المنعتق عن الشكل، كما شرحناه في موقع آخر (1). وبالفعل، فإن الشكل شرط خاص لبعض أنماط الظهور، وبهذه الصفة هو، بالأخص، أحد الشروط الوجودية للمرتبة الإنسانية، إلا أنه في نفس الوقت، بالمعنى الحصري وبكيفية عامة، نمط التحديد المميز للوجود الفردي، والذي يمكن توظيفه كتعريف له بكيفية ما؛ مع العلم طبعا أن هذا الشكل ليس بالضرورة معينا بالصفة المكانية والزمانية كما هي عليه الحالة الخاصة بالنمط الجسماني الإنساني. فلا يمكنه أصلا أن يكون كذلك بالنسبة للمراتب "غير البشرية"، التي لا تخضع للمكان والزمان، لكنها تحت حكم شروط أوضاع أخرى (2). وهكذا، فالشكل شرط مشترك، لا بين جميع أنماط الظهور، وإنما على أي حال بين جميع أنماط الفردية، المختلفة عن بعضها البعض بإضافة هذه أو تلك من الشروط الخاصة الأخرى. فالذي يجعل للفرد طبيعة مخصوصة به، هو كونه متلبسا بشكل؛ وكل ما يدخل ضمن ميدانه، كالتفكير الفردي في الإنسان، هو كذلك منحصر في شكل (3). إذن، فهذا التمميز الذي ذكّرنا به، هو في الصميم، التمييز بين المراتب الفردية والمراتب "غير الفردية" (أو "فوق الفردية")، الأولى منها تشمل في جملتها كل الإمكانيات ذوات شكل، والثانية كل الإمكانيات المنعتقة عن الشكل.

إن جملة الإمكانيات ذوات الشكل، والأخرى المنعتقة عن الشكل، هي ما ترمز إليه مختلف المذاهب التراثية على التتالي باسم: "المياه السفلية" و"المياه العلوية" (4)؛ فالمياه بصفة عامة وبمفهوم أوسع تمثل الإمكانية [أو القابلية] بمعنى "الكمال المنفعل" (5)، أو: المبدأ المطاوع الكلي، والمتعين في الوجود الظاهر كـ"جوهر قابل للتقييد substance" (المظهر الكامن للوجود الظاهر)؛ وفي هذه الحالة الأخيرة، ما المقصود سوى الجملة الكلية لإمكانيات الظهور؛ أما إمكانيات البطون فهي من وراء الوجود الظاهر(6). و"سطح المياه" أو السطح الفاصل، الذي وصفناه في موقع آخر كسطح انعكاس لـ"الشعاع السماوي" (7)، يمثل إذن مرتبة التحول الذي يتم فيها المرور من الوضع الفردي إلى المقام الكلي الجامع، والرمز المشهور للـ"المشي على المياه" يمثل الانعتاق من الشكل، أو التحرر من الوضع الفردي (8). والكائن الواصل إلى هذه المرتبة المناسبة عنده لـ"سطح المياه"، إلا أنه لم يصعد بَعدُ إلى ما فوقها، يجد نفسه كالمعلق بين "حضرتين مبهمتين" [أو "حضرتي طمس]، لا يوجد فيهما في البداية سوى الارتباك والظلام ("طاماس" بالسنسكريتية)، إلى أن يحين وقت الفتح النوراني الذي يحدد الانسجام المتناسق بالمرور من القوة إلى الفعل، والذي بواسطته يتم ترتيب المدارج متناسقة بانفلاق الانسجام الجلي من الإبهام العمائي، مثل "نور التكوين الإلهي بقول: كن فيكون (Fiat Lux)" الفالق لظلمة عماء البطون لإبداع النشأة الكونية (9).

وهذا الاعتبار لحضرتي الطمس، بتناسبه مع ما هو منحصر في الشكل وما هو منعتق عنه، ضروري لفهم عدد كبير من التشكيلات والصور الرمزية والتراثية (10)؛ وهذا هو سبب ذكرنا له هنا تخصيصا. زد على أنه مع كوننا عالجنا هذه المسألة في بحثنا السابق[أي كتاب "رمزية الصليب"]، فهي مرتبطة بعلاقة وثيقة جدا بموضوعنا الحاضر، بحيث لم يكن بإمكاننا التذكير بها ولو بكيفية وجيزة جداً.

(1) "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 2.

(2) ينظر نفس المرجع السابق، الباب 19؛ وأيضا كتاب "رمزية الصليب"، الباب الأول. - "هندسيا، الشكل هو النطاق المحدد: إنه الجملة الظاهرة للحدود" (ماتجيوا، منهاج الميتافيزيقا، ص 85). ويمكن تعريفه كجملة مناحي الاتجاه، قياسا مع المعادلة المماسية لمنحني؛ ومن المعلوم أن هذا المفهوم ذي القاعدة الهندسية، قابل للنقل إلى الميدان الكمي. ونشير في هذا الصدد إلى إمكانية اعتبار هذه المفاهيم بالنسبة لما يتعلق بالعناصر"غير المُفَرَّدَة" (لكنها ليست "فوق فردية") المنتمية لـ"العالم البرزخي"، التي يُطلق عليها في تراث الشرق الأقصى الاسم العام "المؤثرات الجوالة"، وبالإمكان تشخيصها خلال فترة زمنية محدودة تشخيصا عارضا سريع الزوال وموجها لقصد معين، بفعل اتصال بوعي إنساني (ينظر كتاب "زيف مذهب الروحنة" - أي استحضار الأرواح المزعوم -، ص 119-123).

(3) لا شك أنه بهذه الكيفية ينبغي فهم قول أرسطو: "الإنسان (بصفته فردا) لا يفكر أبدا بدون صور"، أي بدون أشكال.

(4) في وجهة النظر الخاصة بالنشأة الكونية، الكلام عن فصل المياه يوجد بالخصوص في "سفر التكوين"، القسم الأول، 6-7.

(5) ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 23.

(6) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 5.

(7) كتاب "رمزية الصليب"، الباب 24. - وهو أيضا، في الرمزية الهندوسية، السطح الذي تنفصل فيه "البراهماندا" أو "بيضة العالم" التي يستقر في مركزها "هيرانياقابها" [أي: الإنسان الكامل في مركز الكون]؛ وكثيرا ما تمثل "بيضة العالم" هذه سابحة على سطح المياه الأصلية القديمة (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 5 والباب

13)[قال تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود 7]، والعرش المحيط بشكله البيضوي هو الملك الكوني بكامله؛ فالسطح الفاصل المذكور عبارة عن العالم البرزخي الجبروتي الأوسط الواقع بين عوالم الملك والشهادة وعوالم الملكوت الأعلى والغيب - المعرب-].

(8) في التراث الهندوسي: 'نارايانا' الذي هو أحد أسماء 'فيشنو' يعني حرفيا 'الماشي على المياه' ['فيشنو' هو رمز للمظهر الإلهي الحافظ للكون، وبه قيامه وثباته]؛ وهنا توجد مقاربة تفرض نفسها مع التراث الإنجيلي [إشارة إلى مشي المسيح عليه السلام على المياه]. وطبعا، كما هو عليه الأمر في جميع الحالات الأخرى، الدلالة الرمزية لا تنفي أصلا الطابع التاريخي المعبر عن واقع في هذه الحالة الثانية [أي في التراث الإنجيلي]. زد على أن هذا الواقع لا يقبل التشكيك فيه، إذ إن تحقيق المشي على المياه يتناسب مع نيل إحدى مقامات السلوك الروحي الفعلي، وهو خلافا لما يفترض عادة، ليس بالأمر النادر وقوعه [في تراجم أولياء المسلمين مثلا، كثيرة جدا هي الوقائع التي تصف،كرامة مشي بعضهم على الماء، بل طيرانهم في الهواء جسما في عالم الحس المشهود - المعرب-].

(9) ينظر كتاب 'رمزية الصليب'، الباب 24 والباب 27.

(10) ينظر بالخصوص رمزية التنين في الشرق الأقصى، المناسبة بكيفية ما للكلمة الإلهية' في المفهوم اللاهوتي الغربي، بصفتها 'حضرة الممكنات' (ينظر كتاب 'الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا'، الباب16).

الباب الثالث عشر

السلالم الروحية

الترتيب السلّمي أو(الهرمي) للمراتب المتعددة في التحقق الفعلي للكائن الكلي، هو وحده الذي يتيح فهم كيفية اعتبار ما يسمى عموما بـ"السلالم الروحية"، في وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة [أو ما يسمى في التصوف الإسلامي بـ"دوائر الولاية"]. والمفهوم العادي لهذا الاسم هو تراتيب سلمية لأشخاص مختلفين من البشر، ومختلفة فيما بينها، فيحتل كل درجة أشخاص معينون، محصورون على التتالي في المراتب المناسبة لهم. لكن مفهوم المراتب المتعددة يعفينا بجلاء من الوقوف في هذه الوجهة من النظر، التي يمكن أن تكون مشروعة جدا بالنسبة لعلم اللاهوت أو لعلوم أخرى أو لتأملات خاصة، إلا أنها لا تمت بصلة إلى الميتافيزيقا. وفي الصميم، لا يهمنا من حيثُ هُو، وجودُ كائنات أخرى من غير البشر، وأعلى رتبة من البشر، أصنافها بالتأكيد غير محددة كيفما كانت الأسماء التي تطلق عليها. ولنا كل الحق في الاعتراف بوجود هذه الكائنات، ويكفي للاقتناع بهذا وجود الكائنات غير البشرية التي نراها في العالم المحيط بنا؛ وبالتالي، فإن من الثابت وجود كائنات في مراتب وجودية أخرى لا ظهور لها في النمط البشري (وتمثلها في عالمنا الفرديات غير البشرية)؛ لكن لا وجود لأي سبب يدعونا إلى الاهتمام بها تخصيصا، أو الاهتمام بالكائنات "الواقعة في مرتبة أسفل من المرتبة البشرية" (êtres infra-humains)، وهي التي بالتأكيد لها أيضا وجود، ويمكن اعتبارها بنفس الكيفية. ولا أحد يفكر في جعل تصنيف مفصل للكائنات غير البشرية في العالم الأرضي كموضوع دراسة ميتافيزيقية حقيقية، أو تزعم أن لها هذه الصفة. ولا نرى لماذا يكون الأمر على غير هذا المنوال لمجرد أن الكائنات المعتبرة توجد في عوالم أخرى، أي إنها تحتل مراتب أخرى، مهما كان علوها بالنسبة إلى مرتبتنا، إذ أنها على أي حال مندرجة بالطريقة نفسها في ميدان الظهور الكلي. غير أنه من السهل فهم ما ذهب إليه الفلاسفة الذين أرادوا حصر الكائن في مرتبة واحدة، باعتبار الإنسان، في فرديته المتفاوتة وسعا زيادة

أو نقصا، مشكــلا جملة تامة في نفسه؛ ورغم أنهم انساقوا، لسبب ما، إلى تفكير مـبهم حـول وجود درجات أخرى ضمن الوجود الكلي، فإنهم لم يستطيعوا أن يجعلوا منها سـوى ميـادين لكائنات غريبة عنا تماما، إلا ما يمكن أن يكون مشتركا بين كل الكائنات؛ وفي نفـس الوقـت، من جهة أخرى، كـثيرا مـا دفعهـم الاتجـاه التجـسيمي إلى المبالغـة في الاشـتراك في طبيعتهـا، فنسبوا إليها ملكات ليست متناسبة قياسيا مع الملكـات الخاصـة بالإنـسان الفـردي فحـسب، وإنما هي مشابهة لها، بل حتى متطابقة معها (1). والمراتب المقصودة هنا، في الحقيقـة، تختلـف تماما عن المرتبة الإنسانية اختلافا لم يمكن أبدا لأي فيلسوف من الغرب الحـديث أن يتـصوره، ولو تصورها لكان بعيدا عن ما هو الأمر عليه. لكن رغم هذا، فإن نفس هذه المراتب، مهمـا كانت الكائنات التي تحتلها في الوضـع الـراهن، يمكـن أن تتحقـق بهـا أيـضا جميـع الكائنـات الأخرى، بما فيها الكائن الذي هو في نفس الوقت كـائن إنـساني في مرتبـة أخـرى مـن مجلـى الظهور؛ وإلا - كما سبق ذكره - لا معنى للكلام عـن الجمعيـة الكاملـة لأي كـائن؛ فلكـي تكون هذه الجمعية محقَقَة فعليا، لابد من اشتمالها على جميـع المراتـب، سـواء منهـا مراتـب الظهور (المنحصرة في الشكل أو المنعتقة عنه) ومراتب البطون، وكل مرتبة محققة وفـق الـنمط المناسب لاستطاعة الكائن المعتبر. وقد ذكرنـا في موقـع آخـر أن كـل مـا يقـال لاهوتيـا عـن الملائكة، يمكن تقريبا أن يقال ميتافيزيقيا عن المراتب العليا للكـائن (2)؛ وكـذلك "الـسماوات" أي مختلـف أفـلاك الكواكـب والنجـوم، كانـت تمثـل في الرمزيـة التنجيميـة خـلال القـرون الوسطى، نفس تلك المراتب العلوية، كما ترمز إلى مدارج مقامات السلوك الروحي العرفـاني المناسبة للتحقق بتلك المراتب (3). وكذلك الـ"ديفـا" [الملائكـة] والـ"أسـورا" [الـشياطين] في التراث الهندوسي، مثلها مثل "السماوات" و"دركات الجحيم"، تمثل على التتالي المقامات العلويـة والدركات السفلية بالنسبة للمرتبة الإنسانية (4). ومن المعلوم أن هذا كلـه لا يلغـي أي نمـط من أنماط التحقق الخاصة بكائنات أخرى، مثلها مثل الكائن الإنساني المتميز بأنماط خاصة بـه حصريا (عند أخذ مرتبته الفردية كنقطة انطلاق وقاعدة لتحققه). لكن هـذه الأنمـاط الغريبـة عنا لا تهمنا، مثلها مثل كل الأشكال التي لم نـستَدعَى لتحقيقهـا أبـدا (كالأشـكال الحيوانيـة

والنباتية والمعدنية في العالم الجسماني)، وذلك لأنها محققة عند كائنات أخرى في مجال الظهور الكلي، الذي يُقصي كل تكرار بمقتضى لامحدوديته (5).

وينتج عن كلامنا هذا أن مفهوم "السلالم الروحية" بحصر المعنى، ليست سوى جملة المراتب الوجودية التي هي أعلى من المرتبة الفردية الإنسانية، وبالأخص المراتب المنعتقة عن الشكل أو "فوق الفردية"، وهي التي ينبغي اعتبارها قابلة للتحقق من طرف الكائن انطلاقا من المرتبة الإنسانية، وهذا حتى خلال وجوده الجسماني الأرضي. وبالفعل، فإن هذا التحقق مندرج جوهريا في الجمعية الشاملة للكائن، فهو إذن مندرج ضمن "الانعتاق الكامل (la Délivrance)" [أو ما يسمى في التصوف الإسلامي: "الفتح الأكبر"] (موكشا" أو"موكتي" بالسنسكريتية)، الذي يحرر الكائن من قيود كل وضع وجودي خاص. حيث إن هذا "الانعتاق" لا يقبل اختلاف الدرجات، فإنه يكون في غاية التمام والكمال عند حصوله كـتحرر خلال الحياة" (جيفان موكتي)، وكـ "انعتاق خارج الشكل" (فيديها موكتي) كما وضحناه في موقع آخر (6). ولهذا لا يمكن وجود مقام روحي أسمى من مقام "اليوكي" [أو: الصوفي المحقق الكامل]، لأنه بفوزه بـ "الفتح الأكبر" المعبّر عنه أيضا بـ "الاتحاد" (يوكا) أو "الوحدة العظمى l'Identité Suprême"، لم يبق عليه تحصيل أمر آخر لاحقا [قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم 42] كلمة "الاتحاد" أو"الوحدة العظمى"، لا تعني اندماج ذاتين إلى أن يصيرا ذاتا واحدة؛ تعالى الله عن الحلول والاتحاد بهذا المفهوم، وعن كل تشبيه تجسيمي لمن ليس كمثله شيء. وإنما المقصود من ذلك هو التحقق الذوقي بالآيات التي افتتحنا بها هذا الكتاب، فلتراجع هناك. وفي هذا المعنى وردت آيات وأحاديث ثابتة الصحة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ وَلِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الانفال 17]؛ وقوله:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح 10]؛ وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الاحزاب 71]؛ وقول النبي - ﷺ: "نَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ

بِالحَرْبِ. وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِيْ بِشَيءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ. ولايَزَالُ عَبْدِيْ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِيْ يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِيْ يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِيْ بِهَا. وَلَئِنْ سَأَلَنِيْ لأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِيْ لأُعِيْذَنَّهُ (رواه البخاري)]. إلا أنه، حتى إن كان الهدف هو نفسه بالنسبة لجميع الكائنات، فمن المعلوم أن كل واحد يناله وفق "طريقته الخاصة"، أي بكيفيات قابلة لتنوعات غير محددة [من أقوال الصوفية: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق]. ومن هنا نفهم وجود مراحل متعددة ومتنوعة خلال ذلك التحقق، ويمكن اجتيازها بالتتابع أو بالتزامن حسب الأحوال؛ ولكونها راجعة إلى مراتب معينة، لا ينبغي أصلا عدم تمييزها عن التحرر التام الكامل الذي هو مآلها الأسمى (7). فهنا يوجد من المقامات بمقدار ما يمكن اعتباره من مدارج "السلالم الروحية"، مهما كانت كيفية تصنيفها الذي يمكن أن تتفاوت عموميته زيادة أو نقصا، والذي سيرجع طبعا إلى وجهة النظر التي يكون الوقوف عندها بكيفية أخص (8).

وهنا توجد ملاحظة أساسية ينبغي التنبه لها، وهي أن الدرجات المذكورة تمثل مراتب لا تزال عارضة ومشروطة، وليس لها من حيث هي أهمية ميتافيزيقية، وإنما تقتصر أهميتها على هدفها الوحيد الذي تتجه نحوه جميعها، وبالتحديد من حيث النظر إليها فقط كمدارج تحضير مهيئة لذلك الوصول. فلا مقارنة أصلا بين أي مرتبة معينة مشروطة، مهما كان سُمُوّها، والمرتبة الكلية الجامعة المطلقة اللامشروطة. ولا ينبغي أبدا نسيان أن مجلى الظهور بكامله معدوم بالنسبة للامتناهي؛ فمن البديهي أن تكون الفوارق بين المراتب التي هي من بين أقسامه معدومة أيضا بالنسبة للامتناهي، مهما كانت عظمة هذه الفوارق في أنفسها، وما دام النظر مقتصر على مختلف المراتب المقيدة المنفصلة عن بعضها البعض بتلك الفوارق. وإذا كان نيل تلك المقامات العالية يشكل بكيفية ما، بالنسبة للمقام الذي انطلق منه السلوك، نوعا من الترقي نحو "الفتح الأكبر"، فلابد أن يعلم بأن التحقق به، يستلزم دائما انقطاعا بالنسبة للمرتبة التي يكون فيها في الوقت الحاضر الكائن الذي سينال ذلك التحقق؛ ومهما كانت هذه المرتبة، فإن ذلك الانقطاع لن يكون أزيد أو أقل عمقا، إذ إنه في جميع

الحالات، لا وجود لأي نسبة بين مقام الكائن "الذي لم ينعتق" ومرتبة الكائن "المنعتق" [أي المتحقق بالفتح الأكبر]، خلافا لوجود فوارق بين المراتب المقيدة (9).

وبنفس سبب تكافؤ جميع المراتب بالنسبة للمطلق، فحالما يتم الوصول إلى الهدف النهائي في هذه أو تلك من الدرجات المذكورة، لا تبقى بالنسبة للواصل أي أهمية تتعلق بكونه لم يقطعها جميعا؛ وعلى أي حال، فبمجرد الوصول إليها أضحى، زيادة على ذلك، حائزا عليها بكاملها، من حيث كونها عناصر مندرجة ضمن جمعيته. ومن جانب آخر، فالكائن الذي حاز جميع المقامات، يمكن طبعا دائما، إن اقتضى الحال، أن يُنظَر إليه كأنه بالأخص "متموقع" فعليا في إحدى تلك المقامات، أو أن له معها نسبة مخصوصة، مع أنه في الحقيقة من وراء جميع المراتب، وهي بكاملها منطوية فيه، فهو مالك لها وغير منحصر في واحدة منها. وفي مثل هذه الحالة، يمكن القول بأنها مجرد مظاهر متنوعة مشكلة نوعا ما بمقدارها لـ"وظائف" منوطة بهذا الكائن، من دون أن يكون بتاتا متأثرا بقيودها، التي لا وجود لها بالنسبة إليه إلا في شكل وهمي، إذ إن مرتبته في جوهرها غير مقيدة بمقتضى تحققه حقا بالـ"هو". وهكذا فإن الصورة الظاهرة، بل حتى الصورة الجسمانية، تبقى على ما هي عليه عند الكائن "المتحقق بالانعتاق الكامل ــ أو الفتح الأكبر ــــ في هذه الحياة" ("جيفان موكتا")، و"هو لا يتأثر بقيود الجسم مدة إقامته فيه، كعدم تأثر السماء بما يسبح داخلها (10). وكذلك يمكث "غير متأثر" بجميع العوارض الأخرى مهما كانت المرتبة، سواء كانت فردية أو "فوق فردية"، أي ذات شكل أو منعتقة عنه، التي تعود إليها تلك العوارض في مجلى الظهور، الذي ليس هو في الصميم، سوى مجموع كل العوارض الحادثة.

تعقيبات المؤلف على الباب الثالث عشر

(1) إذا كانت المراتب "الملائكية" مراتب "فوق فردية" وتشكّل مجلى الظهور المنعتق عن الشكل، فلا يمكن أن تعزى إلى الملائكة أي واحدة من الملكات المنتمية تخصيصا إلى الميدان الفردي؛ وكمثال - سبق ذكره - لا يمكن افتراض أن لهم فكرا، إذ الفكر خصوصية تتميز بها الفردية الإنسانية حصرا[وكذلك بعض أصناف الجن]، ولا يمكن أن يكون لهم سوى نمط من الإدراك العاقل الإلهامي الخالص.

(2) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب 10. - رسالة القديس توماس الإكويني حول "الملائكة" لها تميز واضح في هذا الصدد [حول الملائكة عُمّار السماوات السبع، والجن عمار الأرضين السبع، ينظر الباب 62 من كتاب "الإنسان الكامل" للشيخ عبد الكريم الجيلي؛ وكل ما يتعلق بالملائكة وأصنافها ووظائفها ينظر في "الفتوحات المكية" لابن العربي الأبواب: 6/ 154/ 157/ 160/ 306/ 307/ 349].

(3) ينظر كتاب "باطنية دانتيه"، ص. 10 و58 ـ 61.

(4) ينظر كتاب رمزية الصليب"، الباب25.

(5) المرجع نفسه، الباب15.

(6) "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب23.

(7) المرجع نفسه، الباب21 والباب22.

(8) درجات هذه "السلالم الروحية" تتحقق بنيل ما يناسبها من مقامات روحية عرفانية فعلية، مناسبة لما يسمى في التصوف الإسلامي بـ "ترتيب التصوف"؛ ونشير بالخصوص في هذا الموضوع إلى رسالة محيي الدين ابن العربي التي لها هذا العنوان بالتحديد [أوسع وأدق نصوص الشيخ محي الدين في موضوع دوائر الولاية ومدارجها وأصناف أهلها توجد في الباب73 من كتابه "الفتوحات المكية" - المعرب -].

(9) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب20.

(10) آتما ــ بودها" لشانكاراشاريا (ينظر المرجع نفسه الباب23).

الباب الرابع عشر

الجواب عن الاعتراضات المتعلقة بتعدد الكائنات

في ما سبق عرضه، توجد نقطة يمكن أيضا أن تستدعي اعتراضا، رغم أننا،والحق يقال، كنا أجبنا عنها جزئيا في ما مضى، ولكن بشكل ضمني على الاقل، وذلك في سياق عرضنا الأخير حول "السلالم الروحية". والاعتراض هو التالي: حيث توجد أنماط غير محددة العدد تتحقق بها كائنات مختلفة، فهل من المشروع حقا الكلام عن جمعية شاملة كاملة لكل كائن؟ في البداية، يمكن الإجابة عن هذا، بالتنبيه على أن وضع هذا الاعتراض بهذه الكيفية لا ينطبق طبعا إلا على المراتب الظاهرة؛ وذلك لأنه لا يمكن الكلام عن أي نوع من التمييز في حضرة البطون؛ فبالنسبة لمراتبها، كل ما ينسب إلى كائن ينسب على السواء إلى غيره من الكائنات، من حيث تحققها الفعلي بتلك المراتب. والحال هذه، إذا اعتبرنا في نفس هذه الوجهة من النظر جملة مجلى الظهور، فهو لا يشكّل، بسبب حدوثه سوى مجرد "عارض accident" بالمعنى الحرفي للكلمة، وبالتالي فأهمية هذه أو تلك من أنماطه، بالنظر إلى نفسها وإلى "تمييزها"، هي حينئذ بكل دقة أهمية معدومة. زد على هذا، فلاشتمال حضرة البطون على كل ما يعطي للأشياء الموجودة – في أي نمط من مجلى الظهور– حقيقتها الجوهرية العميقة التي بدونها لا يكون للظهور سوى وجود وهمي تماما، يمكن القول بأن الوصول الفعلي للكائن إلى مرتبة البطون، يجعله علاوة على ذلك، حائزا على كل ما تبقى، فهو– كما مر ذكره في الباب السابق – مالك لجميع المراتب أو الدرجات الوسطى، حتى لو لم يمر بها سابقا متميزة بجلاء.

وهذا الجواب الذي لم نعتبر فيه إلا الكائن الواصل إلى التحقق الكلي، كاف تماما من وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة،وهو الجواب الوحيد الذي يمكن أن يكون كافيا حقا؛ وهذا، لأننا لولم نعتبر الكائن بهذه الكيفية، ووقفنا في أي حالة أخرى، لا يبقى مجال للكلام عن جمعية شاملة كاملة، بحيث لايكون للاعتراض نفسه أمر ينطبق عليه. والحاصل الذي ينبغي

قوله، سواء هنا أو عند كل اعتراض يمكن طرحه ويتعلق بوجود الكثرة، هو أن الظهور، باعتباره على ما هو عليه، أي في مظهر التمييز الذي يقيده، ليس بشيء بالنظر إلى البطون، لأنه لا يمكن أن يكون أي وجه للمقارنة بين الواحد والآخر؛ فما هو حقيقي على الإطلاق، حتى بالنسبة للإمكانيات المتضمنة للظهور، هو الحضرة الدائمة المطلقة اللامشروطة المتضمنة مبدئيا وجوهريا لهذه الإمكانيات في حضرة البطون (وكل ما سواها وهمي، أي ليس له سوى حقيقة غير قائمة بنفسها فهي كـ"المنفعلة" [أوكـ"المفعول بها"، أي أن جميع الخلق لا وجود لهم ولا قيام لهم في كل آن إلا بإيجاد وإمداد الله الحي القيوم الظاهر الباطن]).

ومع أن هذا الذي ذكرناه كاف، فسنعالج الآن جانبا آخر من المسألة، وفيه نعتبر الكائن غير متحقق بشمولية جمعية الـ"هو" اللامشروطة المطلقة، وإنما تحقق فقط بجمعية إحدى المراتب. ففي هذه الحالة، ينبغي للاعتراض السابق أن يأخذ صيغة جديدة، وهو: كيف يمكن اعتبار هذه الجمعية محققة عند كائن واحد، بينما ميدان مرتبتها مشترك مع عدد غير محدد من كائنات أخرى، حيث إنها هي أيضا خاضعة للأوضاع المعينة لهذه المرتبة أو لهذا النمط الوجودي؟ فهذا اعتراض آخر مختلف عن سابقه، لكنه مشابه له مع تباين في المقدار، وينبغي أن يكون الجواب مشابها أيضا: فبالنسبة للكائن الواصل إلى التمكن الفعلي في وجهة النظر المركزية للمرتبة المعتبرة، وهي الكيفية الوحيدة الممكنة لتحقيق جمعيتها، تمسي كل وجهات النظر الأخرى، المتفاوتة خصوصياتها زيادة أو نقصا، خالية من الأهمية عند اعتبارها متميزة عن بعضها البعض، إذ أنه حققها جميعا في هذه الوجهة من النظر المركزية، فهي عندئذ موجودة بكاملها في وحدة هذه الأخيرة، بالنسبة إليه لا خارجا عنها، إذ إن وجود الكثرة خارج الوحدة هو خروج وهمي محض. والكائن الذي حقق الجمعية الكاملة لمرتبة يصبح هو نفسه مركزا لها، وبهذه الصفة، يمكن القول بأنه يملأ كل هذه المرتبة بإشعاعه الذاتي (1): فهو يستوعب كلما تشتمل عليه، بحيث يجعل منه وفق مقداره أنماطا ثانوية لذاته (2) مماثلة تقريبا للأنماط التي تتحقق في المنام، حسبما ذكرناه سابقا. وبالتالي، فإن هذا الكائن لا يتأثر وجوده بتاتا بالوجود الذي يمكن لهذه الأنماط – أو للبعض منها على أي حال – أن تكون خارجة عنه، بسبب وجودها عند كائنات أخرى في نفس المرتبة وفي نفس الوقت (وعبارة "خارجة عنه"

لم يبق لها معنى بالنسبة لوجهة نظره الخاصة، وإنما لها مدلول في وجهة نظر الكائنات الأخرى فقط، وهم الذين لا يزالون ماكثين في الكثرة غير الموحدة). ومن جانب آخر، فوجود عين هذه الأنماط في نفسه لا يؤثر شيئا في وحدته، رغم أنها لا تزال وحدة نسبية مُحَقَّقَة في مركز مرتبته خاصة. فمجموع هذه المرتبة لا يتألف إلا بإشعاع مركزه (3). وكذلك، ما من كائن يحتل فعليا هذا المركز، إلا ويصبح بهذا مالكا للجمعية الكاملة لهذه المرتبة. وهكذا ينعكس اللاتمييز المبدئي للبطون في مجلى الظهور؛ ولا بد من العلم بأن هذا الانعكاس، بحكم وجوده في مجلى الظهور، يبقى دائما محتفظا بالنسبية الملازمة لكل وجود مشروط.

وبعد أن تقرر هذا، سنفهم بلا عناء أن نفس الاعتبارات يمكن تطبيقها على الأنماط الأخرى المندرجة، لأسباب مختلفة، في وحدة أكثر نسبية، كوحدة كائن لم يحقق مرتبته سوى تحقيقا جزئيا، غير جامع شامل لها؛ فهذا الكائن، كالفرد الإنساني مثلا، رغم أنه لم يصل بعد إلى تمام تكامله في اتجاه "الانبساط" (المناسب للدرجة الوجودية التي يقع فيها)، هو مستوعب، بمقدار متفاوت زيادة أو نقصا، كل ما قد وعاه حقا في حدود انبساطه الحاضر؛ والأنماط الملحقة المنضمة إليه – وهي بالطبع قابلة للزيادة على الدوام بلاحد – تشكل نصيبا هاما من امتدادات الفردية التي كررنا الإشارة إليها مرارا.

تعقيبات المؤلف على الباب الرابع عشر

(1) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 16.

(2) رمز "الغذاء" (آنّا- بتشديد النون - بالسنسكريتية) يتردد استعماله في "الأوبانيشاد" [كتاب عرفاني هندوسي مقدس] للدلالة على هذا الاستيعاب.

(3) لقد شرحنا هذا بتوسع في دراستنا السابقة التي عنوانها "رمزية الصليب".

الباب الخامس عشر

التحقق الروحي للكائن بحصول المعرفة

قلنا إن الكائن يستوعب في ذاته، بقدر متفاوت الزيادة أو النقصان، كل ما يعيه؛ وبالفعل، لا وجود لمعرفة حقيقية، في أي ميدان كان سوى المعرفة التي تتيح لنا الولوج المتفاوت عمقه زيادة أو نقصا، في صميم جوهر طبيعة الأشياء؛ ودرجات المعرفة لا يمكن أن تتمثل بالتحديد إلا في مدى عمق هذا الولوج ومدى الاستيعاب الحاصل بمقدار متفاوت الزيادة أو النقص. وبعبارة أخرى، لا وجود لمعرفة حقيقية إلا بمقدار ما تستلزمه من تطابق بين الذات والموضوع؛ أو، إذا فضلنا اعتبار العلاقة في الاتجاه المعاكس، نقول أن بمقدار استيعاب الموضوع المستوعَب -- اسم مفعول -- من طرف المستوعِب -- اسم فاعل-(1)، وبالمقدار المحدد الذي يستلزم فعليا مثل ذلك التطابق، أو مثل ذلك الاستيعاب،تتحقق درجات المعرفة نفسها (2). إذن، فرغم المناقشات الفلسفية التي استدعتها هذه المسألة، والمتفاوت لغوها زيادة أو نقصا (3)، ينبغي علينا التمسك بالمبدإ المقرر أن كل معرفة حقيقية وفعلية هي معرفة مباشرة [أي حدسية إلهامية لا يدخلها الشك أو الشبهة ولا تقبل التردد]، وأن المعرفة بالواسطة لا يمكن أن تكون لها قيمة سوى مجرد قيمة رمزية وتمثيلية (4). أما إمكانية التحقق نفسها بالمعرفة المباشرة، فإن نظرية تعدد المراتب بكاملها تجعلها ميسورة الفهم بما فيه الكفاية؛ زد على أن إرادة التشكيك فيها، دليل على جهل تام إزاء المبادئ الميتافيزيقية الإبتدائية التي لا أبسط منها، إذ بدون هذه المعرفة المباشرة، تمسي الميتافيزيقا نفسها مستحيلة تماما (5).

لقد تكلمنا عن التطابق أو الاستيعاب، ويمكن أن نستعمل هنا هاتين اللفظتين كمترادفتين تقريبا، رغم عدم رجوعهما بكل دقة إلى نفس وجهة النظر. ويمكن النظر إلى المعرفة في الاتجاه الذاهب من المعروف إلى العارف المستوعب؛ وفي نفس الوقت وبنفس الكيفية النظر إليها في الاتجاه الذاهب من العارف إلى المعروف (أو، بصفة أعم وحتى لا نحصر في أوضاع بعض الحالات، نقول: من العارف إلى المعروف الذي يجعل العارف منه

هيئة ثانوية من نفس ذاته). وفي هذا السياق نذكّر بالتعريف الأرسطي للمعرفة في الميدان المحسوس، إنها "الفعل المشترك بين المدرِك – اسم فاعل – والمدرَك – اسم مفعول" مما يستلزم فعليا مثل تلك العلاقة المتبادلة (6). وهكذا، فإن أعضاء الحواس في ما يتعلق بالميدان المحسوس أو الجسماني، هي عند الكائن الفردي "مداخل" للمعرفة (7)؛ لكن في وجهة نظر اخرى، هي أيضا "مخارج"، لأن كل معرفة تستلزم بالتحديد فعل تطابق ينطلق من الذات العارفة ليذهب إلى الموضوع المعروف، أو بالأحرى المطلوب معرفته، وهذا، بالنسبة للكائن الفردي، كالانبعاث من ذاته لنوع من الامتداد الخارجي. ومن المهم ملاحظة أن مثل هذا الامتداد لا يكون خارجا إلا بالنسبة للفردية باعتبار مفهومها الأكثر انحصارا، حيث إنه – أي الامتداد – جزء مندرج في الفردية الممتدة. فالكائن، بامتداده هكذا مطورا إمكانياته الخاصة، ليس عليه أصلا الخروج من نفسه، إذ إن هذا الخروج لا معنى له بتاتا في الحقيقة، فلا يمكن للكائن، بمقتضى أي وضع، أن يصبح غير نفسه. وفي هذا جواب مباشر. وفي هذا جواب مباشر، في نفس الوقت، للاعتراض الرئيسي عند الفلاسفة الغربيين المحدثين ضد إمكانية المعرفة المباشرة؛ فمن هنا نرى بوضوح أن الدافع لهذا الاعتراض بكل بساطة ليس سوى انعدام الفهم الميتافيزيقي، وبسببه أساء هؤلاء الفلاسفة فهم إمكانيات الكائن، حتى الفردية منها، في امتدادها اللامحدد.

وهذا كله يصح، "من باب أولى"، لو خرجنا من حدود الفردية وطبقناه على المراتب العليا: فمعرفة هذه المراتب المعرفة الحقيقية تتحقق بحيازتها الفعلية،وعلى العكس، بهذه المعرفة نفسها يحوزها الكائن، لأنه لا انفصال بين المعرفة وحيازة المراتب، بل يمكن القول إنهما في الصميم أمر واحد. وبطبيعة الحال، لا ينطبق هذا إلا على المعرفة المباشرة، التي بانبساطها على جمعية المراتب، تتضمن في نفسها التحقق بها، فهي بالتالي "الوسيلة الوحيدة لنيل الانعتاق التام والنهائي Délivrance" [أو الفتح الأكبر الكامل] (8). أما المعرفة الباقية في الميدان النظري الصرف، فبديهي أنها لا يمكنها أصلا أن تكافئ مثل هذا التحقق؛ وحيث إن إدراكها لموضوعها غير مباشر، فلا يمكن أن تكون لها – كما سبق ذكره – سوى قيمة رمزية تماما؛ إلا أنها على أي حال تشكل تحضيرا ضروريا لنيل تلك المعرفة الفعلية التي بواسطتها، وبواسطتها وحدها، يحصل التحقق الجامع للكائن.

ينبغي علينا بالخصوص الإلحاح، كلما سمحت لنا الفرصة، على هذا التحقق للكائن بالمعرفة، لأنها غريبة تماما عن المفاهيم الغربية الحديثة، التي لا تنفذ وراء المعرفة النظرية، أو بتعبير أصح: وراء قسم يسير منها، وتقيم تعارضا مصطنعا بين "التعرف" و"الكينونة" [أي بين معرفة الكائن وكينونته]، فكأنهما ليسا بوجهين متلازمين لنفس الحقيقة الواحدة (9). ولا يمكن وجود ميتافيزيقا حقيقية عند أي شخص لا يفهم حقا أن الكائن يتحقق باستيعابه للمعرفة، ولا يمكنه أن يتحقق إلا بهذه الكيفية [ولهذا لم يأمر الحق سبحانه نبيه ﷺ بطلب الزيادة من أي شيء سوى العلم به عز وجل، فخاطبه قائلا: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه 114]؛ ثم بين موضوع هذا العلم فقال له: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد 19].

والمذهب الميتافيزيقي الخالص ليس عليه أن يشتغل، ولو قليلا، بكل "نظريات المعرفة" التي تُنشئها بعناء الفلسفة الحديثة؛ بل يمكن النظر إلى هذه المحاولات التي تسعى لتبديل المعرفة نفسها بـ"نظرية المعرفة"، على أنها اعتراف بعجز حقيقي، رغم كونه بالتأكيد حاصل بدون وعي من طرف هذه الفلسفة الجاهلة تماما بأي إمكانية للتحقق الفعلي. وإضافة إلى هذا، فإن المعرفة الحقة، من كونها معرفة مباشرة كما قلناه، يمكن أن تكون متفاوتة التمام زيادة أو نقصا، وكذالك متفاوتة العمق، ومتفاوتة التطابق وبلوغ المرام، لكن لا يمكنها أن تكون في جوهرها "نسبية" كما تريده نفس هذه الفلسفة، أو على أي حال لا تكون كذلك إلا بمقدار نسبية نفس مواضيعها. وبعبارة ميتافيزيقية أخرى: المعرفة النسبية ليست سوى معرفة ما هو نسبي أو عارض، أي أنها معرفة مطبقة على ماهو ظاهر؛ غير أن أهمية هذه المعرفة، داخل ميدانها الخاص، لها من العظمة ما تتيحه طبيعة هذا الميدان (10)، وهذا ما لا يقصده الذين يتكلمون عن "نسبية المعرفة". وما عدا اعتبار درجات المعرفة المتفاوتة زيادة أو نقصا في تمامها وعمقها- وهي درجات لا تغير شيئا في طبيعتها الجوهرية- فإن التمييز الذي يمكننا القيام به بكيفية مشروعة، في ما يتعلق بقيمة المعرفة، هو التمييز الذي سبق التنبيه عليه بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالواسطة، أي بين المعرفة الفعلية والمعرفة الرمزية.

تعقيبات المؤلف على الباب الخامس عشر

(1) ينبغي أن يكون مفهوما أننا نأخذ هنا كلمتي "ذات sujet" و"موضوع objet" بالمعنى الأكثر شيوعا، أي للدلالة - على التتالي - على "العارف" و"المعروف" (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 15).

(2) كنا نبهنا في مناسبات مختلفة على مبدإ التحقق أو التطابق الذاتي بحصول المعرفة الذي وضعه أرسطو، لكن هذا التقرير عنده وعند أتباعه المدرسيين، يبدو أنه بقي مجرد تقرير نظري، لم ينجر عنه قط أي نتيجة تتعلق بالتحقق الميتافيزيقي (ينظر بالخصوص كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب 10؛ وكتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا" الباب 24).

(3) نشير هنا إلى "نظريات المعرفة" التي وضحنا موقفنا من مزاعمها في موقع آخر (كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب 10)، وسنعود إليها لاحقا.

(4) هذا هو الفارق بين المعرفة الحدسية الإلهامية والمعرفة الاستدلالية، الذي تكلمنا عنه مرارا لكي لا يكون من الضروري التركيز عليه مرة أخرى.

(5) ينظر المرجع نفسه، القسم الثاني، الباب 5.

(6) يمكن أيضا ملاحظة أن الفعل المشترك بين كائنين، تبعا للمعنى الذي يعطيه أرسطو لكلمة "فعل"، هو الذي به يكون التناسق المنسجم التام بين طبيعتيهما أي التطابق بينهما ولو جزئيا. [نفس هذا المعنى نجده عند الشيخ ابن العربي، ينظر تفصيله مثلا في "الفتوحات المكية": الباب 293 المتعلق بسورة الشمس، الذي افتتحه بقصيدة طويلة مطلعها يعبر عن نفس هذا المعنى، وهو قوله:

إذا ما الشمس كان لها شعاع   فذاك النور من قِبَلِي أتاها]

(7) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 12.

(8) آتما- بودها" لشانكاراشاريا (ينظر المرجع نفسه، الباب 22).

(9) ينظر مرة أخرى كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب 10.

(10) وهذا ينطبق حتى على المعرفة الحسية البسيطة، التي هي أيضا، في ميدانها السفلي والمحدود الخاص بها، معرفة مباشرة، وبالتالي فهي بالضرورة معرفة حقة. [حول الأهمية الأساسية والشرف التام للحواس الجسمية ينظر الباب 346 المتعلق بسورة (ص) من "الفتوحات المكية" للشيخ ابن العربي. أما تفاصيل معالم المعرفة بالتحقق الروحي فللشيخ كتب كثيرة في مسائلها من أهمها "كتاب المعرفة"، والمقدمة الطويلة للفتوحات، وبالأخص الباب 177 من الفتوحات، وهو في معرفة مقام المعرفة؛ وفيه يقول: "إن المعرفة في طريقنا عندنا لما نظرنا في ذلك، فوجدناها منحصرة في العلم بسبعة أشياء، وهو الطريق التي سلكت عليه الخاصة من عباد الله، الواحد: علم الحقائق وهو العلم بالأسماء الإلهية، الثاني: العلم بتجلي الحق في الأشياء، الثالث: العلم بخطاب الحق عباده المكلفين بألسنة الشرائع، الرابع: علم الكمال والنقص في الوجود، الخامس: علم الإنسان نفسه من جهة حقائقه، السادس: علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل، السابع: علم الأدوية والعلل. فمن عرف هذه السبع المسائل فقد حصل المسمى معرفة"].

الباب السادس عشر

معرفة ووعي

ثمة استتباع هام جدا لما قلناه حتى الآن، وهو أن المعرفة بمعناها المطلق والكلي الجامع الشامل، ليست بتاتا مرادفة أو مكافئة للوعي؛ فميدان الوعي مقتصر فقط على التماد مع بعض المراتب الوجودية المعينة، ففيها وحدها لا في غيرها، تتحقق المعرفة بواسطة ما يمكن تسميته بحصر المعنى "شعور بوعي" (prise de conscience). فالوعي، بالفهم الذي سبق تقريره، حتى في أوسع عموميته ودون حصره بالتخصيص في شكله الإنساني، ما هو إلا نمط عارض خاص للمعرفة في بعض الأوضاع، أي أنه خاصية ملازمة للكائن باعتباره موجودا في بعض مراتب الظهور. والدواعي أكبر لعدم اعتباره في أي درجة من درجات المراتب اللامشروطة، أي في كل ما يتجاوز الوجود الظاهر، إذ إنه لا ينطبق حتى على كل مراتب هذا الأخير. والمعرفة، بالعكس، باعتبارها في ذاتها واستقلالا عن الشروط المرتبطة ببعض المراتب الخاصة، لا يمكن أن تقبل أي حصر، ولكي تنسجم مع الحقيقة الكلية، ينبغي أن تكون متمادة، ليس فقط مع الوجود الظاهر، وإنما مع الإمكانية الكلية نفسها، وبالتالي فلا نهاية لها، مثلها مثل هذه الإمكانية الكلية بالضرورة. وهذا يعني أن المعرفة والحقيقة في هذه الرؤية الميتافيزيقية، ليستا في الصميم سوى ما كنا سميناه بعبارة قاصرة جدا: "مظاهر اللامتناهي"؛ وهذا ما تنص عليه بوضوح متميز هذه الصيغة التي هي من بين المقولات الأساسية في "الفيدنتا" [الكتاب العرفاني المقدس عند الهندوس]: "براهما هو الحق، والعرفان [أي العلم المطلق]، الذي لا نهاية له" (1) [وبالتعبير الإسلامي: الله عز وجل هو الحق، وهو بكل شيء عليم، ولا نهاية لكمالاته].

وعندما قلنا إن "التحقق بالمعرفة" و"كينونة الكائن العارف" هما وجهان لنفس الحقيقة، لا ينبغي أخذ كلمة "كينونة الكائن" إلا بمعناها التمثيلي والرمزي، لأن المعرفة تنفذ إلى ما هو أبعد من الكينونة. فالحال هنا كالحالة التي تكلمنا فيها عن تحقيق الكائن الكلي المستلزم جوهريا

المعرفة الجامعة الكلية المطلقة، فهو تحقق لا يتميز أصلا عن هذه المعرفة نفسها، إذا كان المقصود طبعا المعرفة الفعلية، لا مجرد معرفة نظرية تمثيلية. ومن جانب آخر، هنا محل لبعض التدقيق، في الكيفية التي ينبغي أن يفهم التطابق الميتافيزيقي بين الممكن والواقع (le réel). فحيث إن كل ممكن يتحقق بالوعي، فهذا التطابق، بأخذه في بعده الكلي الأوسع، يشكّل بحصر المعنى الحقيقة في ذاتها، لأن بالإمكان اعتبار هذه الحقيقة بالفعل على أنها المطابقة الكاملة للمعرفة مع الإمكانية الكلية (2). ومن السهل رؤية كل ما تستتبعه هذه الملاحظة الأخيرة التي لها نطاق أعظم وسعا بكثير من مجرد تعريف منطقي للحقيقة، لأن هنا يوجد كل الفارق بين العقل الكلي، الذي لا يخضع لشروط التعقل الإنساني، وبين أوضاعه الفردية (3). ومن جانب آخر، يوجد هنا أيضا، كل الفارق الفاصل بين وجهة نظر التحقق ووجهة نظر ما يسمى بـ"نظرية المعرفة". وكلمة "واقع réel" نفسها، لها معنى غامض جدا في العادة، بل حتى ملتبس، وهو بالضرورة كذلك عند الفلاسفة المتشبثين بالتمييز المزعوم بين الممكن والواقع؛ وهي تأخذ بما قلناه قيمة أخرى ميتافيزيقية مختلفة تماما بإرجاعها إلى وجهة نظر التحقق (4)؛ أو، لكي نتكلم بكيفية أدق نقول: كلمة "واقع" تأخذ قيمتها الميتافيزيقية عندما تصبح تعبيرا عن الديمومة المطلقة في الحضرة الكلية الشاملة الجامعة، لكل ما يدرك الكائن حيازته الفعلية بالتحقق التام لذاته نفسها (5).

والعقل المفارق السامي، من كونه مبدأ كليا، يمكن اعتباره متضمنا المعرفة التامة الجامعة، لكن بشرط أن لا يُرى في هذا سوى مجرد كيفية في التعبير، لأن هنا، حيث نحن جوهريا في "اللاثنائية": الظرف والمظروف متطابقان تماما على الإطلاق، فكل واحد منهما على السواء ينبغي أن يكون غير متناه، و"تعدد اللامتناهيات" عبارة عن استحالة، كما سبق ذكره. فالإمكانية الكلية، الشاملة للكل، لا يمكن أن تكون مشمولة في شيء أصلا، إلا في عين نفسها، وهي شاملة لنفسها "دون أن يكون هذا الشمول موجودا بأي كيفية" (6). ولهذا لا يمكن الكلام عن التلازم بين العقل المفارق السامي والمعرفة بالمعنى الكلي، إلا ككلامنا آنفا عن اللامتناهي والإمكانية الكلية، أي برؤيتهما عين الأمر الواحد: باعتبارهما في نفس الآن في مظهر فاعل ومظهر منفعل، لكن من غير أن يوجد هنا أي تمييز حقيقي. ففي المجال

الكلي، لا ينبغي أن نميز بين "عقل مفارق سام" و"معرفة"، وبالتالي بين "مايعقل" و"ما يعرف" [أو بين "ما يمكن تعقله" و"ما يمكن معرفته"]. وحيث إن المعرفة الحقيقية معرفة مباشرة، فالعقل المفارق بكل دقة هو عين موضوعه [أي عين علمه ومعلومه]؛ والتمييز لا يقام إلا في الكيفيات المشروطة للمعرفة، وهي دائما كيفيات غير مباشرة وغير ملائمة؛ وهذه المعرفة النسبية لا تحصل بالعقل المفارق السامي نفسه، وإنما بانكسار [الشعاعه] في المراتب الوجودية المعتبرة؛ وكما سبق بيانه، فمثل هذا الانكسار هو المشكّل للوعي الفردي؛ إلا أنها توجد دائما، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، مساهمة للعقل الكلي بمقدار ما توجد معرفة فعلية، إما بنمط ما، وإما خارج أي نمط خاص.

وحيث إن المعرفة الكلية الجامعة تتطابق مع الإمكانية الكلية، فلا وجود لشيء غير قابل للمعرفة (7)، أو بعبارة أخرى: "لا وجود لأشياء غير قابلة للمعرفة، وإنما توجد في الوقت الحاضر أشياء غير مفهومة" (8) أي غير قابلة للتصور، ليس في حد ذاتها ولا على الإطلاق، وإنما فقط بالنسبة لنا بصفتنا كائنات مقيدة في أوضاع، أي منحصرين في حدود ميدان ظهورنا الراهن، ضمن إمكانيات مرتبة معينة. وبهذه الكيفية نضع ما يمكن تسميته: مبدأ "المعقولية الكلية الشاملة"، لا كما يفهم عادة، وإنما بمعنى ميتافيزيقي خالص، فهو إذن وراء الميدان المنطقي، حيث لا يجد هذا المبدأ سوى تطبيقا خاصا، كشأن كل المبادئ التي هي من مستوى كلي بالمعنى الحصري (وهي وحدها التي تستحق حقا أن تسمى مبادئ). وبطبيعة الحال، فإن هذا لا يعني عندنا وضع أي "عقلانية" كمسلمة، بل العكس تماما، إذ العقل المفكر، ليس بأكثر من ملكة فردية مخصوصة بالإنسان، ويختلف جوهريا عن العقل المفارق السامي (والذي بغيابه لا يصدر من العقل المفكر شيء مقبول). إذن يوجد بالضرورة، لا نقول "اللامعقول" (9)، وإنما نقول: "ما فوق العقل"، وهذا هو بالفعل الطابع الأساسي لكل ما هو حقا ينتمي للمجال الميتافيزيقي: فهذا الذي هو "فوق العقل" لا يزال مع هذا معقولا في نفسه، حتى إن لم يكن في الوقت الحاضر مفهوما عند الملكات المحدودة والنسبية للفردية الإنسانية (10).

وينجر عن هنا أيضا ملاحظة أخرى لا بد من أخذها بعين الاعتبار لكي لا يُرتكَب أي خطأ: فكلمة "وعي" مثل كلمة "عقل مفكر" يمكن أحيانا أن تتسع لمعنى كلي، بنقلة قياس تمثيلي خالص، وقد قمنا نحن بأنفسنا بهذا في موضع آخر بالنسبة لدلالة كلمة "شيت Chit" السنسكريتية [وهي تعني تقريبا: الوعي الكلي بالـهو"] (11). لكن مثل هذه النقلة لا تمكن إلا في حدود الوجود الظاهر، كما حصل عند اعتبار تثليث "الساشيداناندا [هذه المظاهر الثلاثة لنفس الحقيقة الواحدة هي: "شيت" و"صات" و"أناندا"، والمكافئ لمعانيها بالعربية هي على التتالي: "الوعي الكلي" و"الذات أوالعارف" و"الموضوع أو المعروف"؛ وهي تتناسب في بعض المصطلحات الفلسفية مع "العقل والعاقل والمعقول"]. ورغم هذا التقييد، ينبغي أن نفهم جيدا بأن الوعي بهذه النقلة لم يعد له أصلا المفهوم بمعناه الحرفي، كما عرّفناه سابقا، وكما نحتفظ به بصفة عامة: فبهذا المفهوم نكرر أن الوعي ليس سوى النمط الخاص بمعرفة عرضية ونسبية، كما هي عرضية ونسبية المرتبة الوجودية المشروطة التي ينتمي إليها جوهريا. وإذا أمكننا القول بأنه "علة وجود" لهذه المرتبة، فما هذا إلا لكونه مساهما، بانكسار [ذلك الشعاع الوارد من] العقل الكلي المفارق المتعال، في طبيعة هذا الأخير، الذي هو في النهاية وبأوضح ما يمكن: "علة وجود" كل الأشياء، و"العلة الكافية" الميتافيزيقية الحقيقية، المتعينة بنفسها في جميع مجالات الإمكانيات، دون أن يمكن لهذه التعينات أن تؤثر فيها بأي شيء. وهذا المفهوم للـ"علة الكافية"، المختلف جدا عن المفاهيم الفلسفية واللاهوتية التي انغلق فيها التفكير الغربي، يحل مباشرة مسائل كثيرة ينبغي على هذا الأخير أن يعترف بعجزه عن حلها، وهذا بإقامة وفاق بين وجهة نظر "الواجب بالضرورة" (la nécessité) و"الحدوث" (la contingence) [أو بين "واجب الوجود بنفسه" "ممكن الوجود" الذي يقال عنه أيضا أحيانا: "واجب الوجود بغيره"]. وبالفعل، نحن هنا بعيدون جدا عن التعارض بينهما بالمفهوم الشائع المعتاد (12). لكن بعض التوضيحات المكملة ربما لن تكون خالية من الفائدة حتى يُفهَم لماذا لا ينبغي طرح هذه المسألة في مجال الميتافيزيقا الخالصة.

(1) تايتيرياكا أوبانيشاد، فالي الثاني، أنوفاكا الأول، شلوكا1.

(2) هذه الصيغة تتفق مع التعريف الذي يعطيه القديس توماس الإكويني للحقيقة، وهو أنها "التطابق بين الفهم والشيء الذي تعلق به الفهم". لكن في هذا التعريف نوع من التحويل لتلك الصيغة التي ذكرناها، لأنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار هذا الفارق الأساسي، وهو أن المذهب المدرسي منغلق حصريا في الوجود الظاهر، بينما كلامنا هنا ينطبق أيضا على كل ما وراءه.

(3) كلمة "عقل متعال مفارق intellect"، محوَّلة هنا أيضا إلى ما وراء الوجود الظاهر، وبالتالي من باب أولى وراء "بودّي" (بالسنسكريتية)، الذي حتى إن كان من مستوى كلي ومنعتق عن الشكل، لا يزال ينتمي إلى ميدان الظهور، فلا يمكن إذن أن يقال عنه إنه "غير مشروط".

(4) يلاحظ القرب الوثيق، الذي ليس من قبيل الصدفة، بين كلمتي "واقع réel" و "تحقق réalisation".

(5) في اللغة اللاهوتية الغربية، يعبر عن نفس هذه الديمومة بكيفية أخرى عندما يقال إن الممكنات موجودة أزلا في الإدراك الإلهي [وهو ما يعبر عنه في العرفان الصوفي الإسلامي عندما يقال إن الأعيان الثابتة، التي هي معلومات العلم الإلهي، قديمة قدم هذا العلم، أما وجودها العيني بالنسبة لأنفسها فهو حادث، وكل ما دخل الوجود الظاهر يصبح مقيدا].

(6) "رسالة الأحدية" لمحي الدين ابن عربي (ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا، الباب15).

(7) إذن فنحن نرفض رفضا مطلقا بأتم وضوح أي مذهب لاعرفاني "agnosticisme" [أي خال من عقيدة تؤمن بالله تعالى وتوحيده]، من أي درجة كان؛ ويمكن مساءلة أتباع المذهب "الوضعي"، وكذلك أنصار نظرية "ما لا يعرف" الذائعة الصيت لـ"هربرت

سبنسر"، من الذي سمح لهم بالقول بوجود أشياء لا يمكن أن تعرف؛ وقد يبقى هذا السؤال بلا جواب، لاسيما أن البعض بكل بساطة، كما يبدو بالفعل، لا يميز بين [معنى كلمة] "مجهول" (أي المجهول عندهم هم في نهاية المطاف) و[معنى كلمة] "ما لا سبيل إلى معرفته" (ينظر كتاب "شرق وغرب"، القسم الأول، الباب الأول؛ وكتاب "أزمة العالم الحديث"، ص 98).

(8) "ماتجيوا"، الطريق الميتافيزيقي،ص.86.

(9) بالفعل، فإن ما يتجاوز العقل المفكر، لا يكون بهذا مضادا له كما هو شائع عموما في فهم كلمة "لا معقول".

(10) في هذا السياق نذكّر بأن "السر mystére"، حتى بدلالته في المفهوم اللاهوتي، لا يعني أصلا أمرا لا يمكن معرفته أو أنه غير معقول، وإنما هو تبعا للمعنى الاشتقاقي للكلمة – كما قلناه سابقا – الأمر الذي يتعذر التعبير عنه، إذن يتعذر تبليغه، وفي هذا التمييز فارق كبير.

(11) "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب 14.

(12) ولنقل بأن علم اللاهوت، الذي هو أسمى بكثير من الفلسفة في هذه المسألة، يعترف على أي حال بأن هذا التعارض يمكن وينبغي تجاوزه، مع أن حل إشكاليته لا يظهر له بالوضوح البديهي الذي هو عليه عند اعتباره في وجهة النظر الميتافيزيقية. وينبغي إضافة أن وجهة النظر اللاهوتية بالخصوص، وبسبب المفهوم الديني لعملية "الخلق"، اكتست هذه المسألة (حول العلاقات بين الوجوب والإمكان) في البداية الأهمية التي احتفظت بها فلسفيا بعد ذلك في الفكر الغربي.

الباب السابع عشر

وجوب وإمكان

قلنا سابقا إن كل إمكانية للظهور ينبغي أن تظهر بمقتضى أنها هي على ما هي عليه، أي من كونها ممكنة الظهور، حيث إن الطبيعة نفسها لبعض الممكنات تستلزم مبدئيا بالضرورة الظهور. وهكذا، فالظهور الذي هو ممكن الوجود من حيث هو: لا يقل عن كونه واجبا من حيث مبدئه؛ وكذلك رغم كونه حادثا عارضا في نفسه، فهو مالك لجذر قديم ثابت ثبوتا مطلقا في الإمكانية الكلية، وهذا هو الذي يعطيه كل حقيقته. ولو كان الأمر على غير هذا المنوال، لما كان للظهور سوى وجود وهمي تماما، بل بكل دقة لما اعتبر موجودا أصلا، إذ بغياب مبدإ يستند إليه، لا يحتفظ جوهريا إلا بطابع "سالب" كما هو حال النفي أو تحديد معتبر من حيث نفسه؛ وبهذا الاعتبار، لا يمسي الظهور بالفعل شيئا أكثر من جملة كل الشروط المقيدة الممكنة. لكن، حالما كانت هذه الشروط ممكنة، فهي ميتافيزيقيا واقعة. وواقعيتها هذه التي لم تكن سوى واقعية سالبة باعتبارها مجرد قيود، تصبح موجبة بكيفية ما، عند النظر إليها كإمكانيات. إذن، فللظهور حقيقته الخاصة لأنه من مستلزمات ميدان الإمكانيات، دون أن يمكن لهذه الحقيقة بأي كيفية أن تستقل عن هذا المجلى الكلي، لأن هنا، وهنا فقط، توجد حقا "علتها الكافية": فالقول بأن الظهور واجبُ الوجود في مبدئه، ليس في الصميم سوى أن نقول إنه مندرج في الإمكانية الكلية.

ولا توجد أي صعوبة في اعتبار أن الظهور واجب وممكن في نفس الوقت من وجهات نظر مختلفة، بشرط التنبه الجيد إلى هذه النقطة الأساسية، وهي أن المبدأ لا يمكن أن يتأثر بأي تعين مقيد مهما كان، إذ إنه أساسيا مطلق عن كل قيد، مستقل استقلال السبب عن آثاره [الحق – سبحانه وتعالى – قائم بنفسه، غني الذات على الإطلاق عما سواه]؛ وبالتالي فالظهور الذي هو من مستلزمات مبدئه، بالعكس لا يمكن أن يكون بأي كيفية مستلزما لمبدئه. فهذه "اللامعكوسية" في العلاقة أو الاستلزام الذي له اتجاه واحد ولا ينعكس"

كما نراه هنا، هو الذي يحل كل الصعوبة المفترضة عادة لهذه المسألة، وهي في الحاصل صعوبة لا توجد إلا بسبب فقدان النظر لهذه "اللامعكوسية" (1) [لبيان هذا المعنى الأساسي، يقول ابن العربي في كتابه الألف وهو كتاب الأحدية: فهذه وحدانية الحق، فبوجوده ظهرنا، ولو لم يكن لم نكن، ولا يلزم من كوننا لم نكن أنه سبحانه لا يكون، كما لا يلزم من عدم الخمسة عدم الواحد، فإن الأعداد تكون عن الواحد، لا يكون الواحد عنها، فلهذا تظهر به ولا يُعْدَم بعدمها. وفي مقدمة الفتوحات يقول: لو علمتَه لم يكن هو، ولو جهلكَ لم تكن أنت. فبعلمه أوجدك، وبعجزك عبدتَه. فهو هو: لِهُوَ، لا لك؛ وأنت أنتَ: لأنتَ، ولَهُ. فأنت مرتبط به، ما هو مرتبط بك. الدائرة، مطلقةً، مرتبطة بالنقطة؛ النقطة، مطلقةً، ليست مرتبطة بالدائرة؛ نقطة الدائرة مرتبطة بالدائرة. كذلك الذات، مطلقةً، ليست مرتبطة بك. ألوهية الذات مرتبطة بالمألوه؛ أنت "كنقطة الدائرة" في ارتباطها بالدائرة. ويقول في كتابه عنقاء مغرب: صفات الحق صفات العبد، فلا تعكس فتنكس. انتهى كلامه. فقول الصوفية: "هو كل شيئ، وليس كل شيئ هو" أو قولهم: "الحق تعالى عين الأشياء ولبست الأشياء عينه"، لا يعبر إلا على التوحيد الذي أكده القرآن، أي قيام كل شيئ في كل آن بالوجود الحق تعالى؛ ومن لم يعتقد هذا فرأى لأي مخلوق أدنى استقلالية عنه تعالى فقد أشرك بلا شك].

وسبب هذا الفقدان للامعكوسية (بافتراض أن تصورها في أي درجة لم يحصل أبدا) هو كوننا موجودين الآن في مجلى الظهور، فننساق بطبيعة الوضع إلى أن ننسب إليه أهمية لا يمكن أن تكون له في وجهة النظر الكلية الشاملة الجامعة. ولكي نوضح فكرتنا في هذا الصدد، يمكن أن نأخذ هنا مرة أخرى رمزا فضائيا، فنقول: إن مجلى الظهور بكامله معدوم حقا بالنسبة للامتناهي، كالنقطة الواقعة في الفضاء، فهي تساوي الصفر بالنسبة لهذا الفضاء (2) (باستثناء التحفظ المقترن على الدوام بقصور مثل هذه المقارنات)؛ وهذا لا يعني أن هذه النقطة ليست بشيء على الإطلاق (لاسيما أنها بالضرورة موجودة بحكم وجود الفضاء نفسه)، لكنها لا شيء بالنسبة للحيز الممتد، فهي بكل دقة صفر امتداد، ومجلى الظهور ليس بأكثر منها بالنسبة للكل الشامل الجامع؛ فهو – مجلى الظهور – كهذه النقطة بالنسبة للفضاء

في لا محدودية امتداده، زيادة على هذا الفارق: وهو أن الفضاء شيء محدود بطبيعته الخاصة، بينما الكل الجامع الشامل فهو عين اللامتناهي.

وينبغي التنبيه هنا على صعوبة أخرى، لكنها تكمن في التعبير أكثر بكثير من تعلقها بالمفهوم نفسه، وهي: أن كل ما يوجد في نمط عارض في مجلى الظهور ينبغي تحويله إلى نمط ثابت دائم في حضرة البطون؛ وهكذا يكتسي مجلى الظهور نفسه الدوام والثبات الذي يمثل كل حقيقته المبدئية، إلا أنه عندئذ ليس هو مجلى الظهور كما هو عليه، وإنما جملة إمكانيات الظهور من كونها لا تظهر [أي من كونها عينا ثابتة مبطونة في العلم الإلهي الأزلي، قبل ظهورها لنفسها المسمى بالوجود العيني الحادث، والقبلية هنا أنطولوجية وليست زمانية]، رغم ما تستلزمه من ظهور في نفس طبيعتها، وإلا لأمست غير ما هي عليه [ولا سبيل إلى تبديل الحقائق]. فصعوبة هذا التحويل أو هذا الانتقال من الظهور إلى البطون، والابهام الظاهر الناتج عنه، هما نفس ما نواجهه أيضا عندما نريد التعبير، بمقدار قابليتها لذلك، عن علاقات الزمان، أو بعبارة أعم: علاقات المدة بجميع أنماطها (أي كل وضع وجودي متعاقب) مع الأزلية [أو السرمدية]؛ وهي في الصميم نفس المسألةن معتبرة في مظهرين لا يختلفان إلا قليلا، والثاني منهما أخص من الأول إذ إنه لا يرجع إلا إلى شرط معين [أي شرط الزمان] من بين كل الشروط التي يتضمنها مجلى الظهور. ونكرر أن هذا كله يمكن تصوره تماما، لكن لا بد من العلم أن فيه نصيبا مما يتعذر التعبير عنه، كشأن كل ما ينتمي إلى الميدان الميتافيزيقي؛ وأما وسائل التحقق الفعلي بالمفهوم تحققا منبسطا على كل ما لا يمكن التعبير عنه، دون الاكتفاء بالجانب النظري، فليس باستطاعتنا الكلام عنها في هذه الدراسة، فالاعتبارات من هذا الميدان لا تندرج في الإطار الذي حددناه تخصيصا.

ولنرجع إلى الإمكان، فبكيفية عامة يمكن أن نعطيه التعريف التالي: الممكن هو كل ما لا يستمد من ذاته علته الكافية [أي الذي ليس له قيام بنفسه، فلا قيام له إلا بالله الحي القيوم عز وجل، فالإمكان يشمل كل الخلق، أي كل ما سوى الله تعالى]. وهكذا يتبين لنا بوضوح أن أي شيء ممكن هو واجب الوجود، من حيث إنه من مستلزمات علته الكافية، لأنه لكي يوجد ينبغي أن تكون له هذه العلة، غير أنها ليست من عين نفسه، ما دمنا على

أي حال ننظر إليه في الوضع الخاص الذي يكون فيه موسوما بطابع الإمكان تحديدا؛ ويفقد هذا الطابع بالنظر إليه في مبدئه، إذ إنه عندئذ مع علته الكافية نفسها [في اللغة الصوفية يعبر عن هذا المعنى بالقول إن الممكنات "واجبة الوجود بغيرها لا بنفسها"، أي أن لها وجودا ثبوتيا وعينيا حقيقيا قائما بالوجود الحق عز وجل]. وهذه هي حالة مجلى الظهور، فهو ممكن على ما هو عليه، لأن مبدأه أو علته الكافية توجد في البطون من حيث إن البطون يتضمن ما يمكن أن نسميه بـ"القابل للظهور"، أي إمكانيات الظهور بصفتها إمكانيات صرفة (ومن البديهي أن لا حاجة لقول أن البطون يتضمن "ما لا يقبل الظهور" أو إمكانيات اللاظهور). إذن، فالمبدأ والعلة الكافية هما في الصميم أمر واحد [استعمال كلمة "علة" هنا لا تعني كما جرت به العادة، وجود نسبة ثبوتية بينها وبين معلولها، إذ لا نسبة بين الحق تعالى الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بكمالاته اللامتناهية المطلقة وبين أي مخلوق مقيد بالعجز والفقر الذاتي، وهو ما عليه كل المخلوقات؛ ولهذا يرفض الشيخ محيي الدين تسمية الحق تعالى "علة العلل"؛ وأما في كلام الشيخ عبدالواحد هنا فإنما تدل فقط على القيومية والصمدية الإلهية التي لا وجود لأي مخلوق في كل آن إلا بها]. لكن من المهم بالخصوص اعتبار المبدأ في مظهر العلة الكافية هذه إذا أردنا فهم الإمكان بمعناه الميتافيزيقي. ولتجنب كل لبس، ينبغي أيضا توضيح أن العلة الكافية هي حصريا علة الوجود الأخيرة للشيء (الأخيرة عند الانطلاق من اعتبار هذا الشيء صعودا نحو مبدئه، وهي في الحقيقة الأولى في ترتيب التسلسل، سواء منه المنطقي، أو الأنطولوجي المنطلق من المبدأ متوجها إلى استتباعاته وآثاره) وليس مجرد علة وجوده المباشرة، لأن ما من شيء في نمط ما، ولو نمط عارض، إلا وينبغي أن توجد في نفسه علة وجوده المباشرة، بالمفهوم الذي ذكرناه سابقا في شأن الوعي وأنه يشكل علة وجود بعض مراتب الوجود الظاهر.

ولهذا الذي ذكرناه استتباع في غاية الأهمية، وهو أن ما من كائن إلا ويحمل مصيره [أو قَدَرَهُ] في نفسه، إما بكيفية نسبية (مصيره الفردي) إذا كان المقصود يقتصر على فرد باعتباره موجودا في وضع مشروط مقيد، وإما بكيفية مطلقة إذا كان المقصود هو الكائن في كليته الشاملة الجامعة، وهذا لأن كلمة "مصير" تدل على علة الوجود الحقيقة للأشياء(3) [قال

تعـــالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَـٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الاسـراء 13-14]؛ وقـال: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت 46].

لكن الكائن المقيد أو النسبي لا يمكـن أن يحمـل في نفـسه سـوى قـدرا نـسبيا أيـضا، مرتبطـا حصريا بأوضاع وجوده الخاصة. وإذا اعتبرنا الكائن بهذه الكيفية، وأردنا الكلام عـن مـصيره النهائي والمطلق، فهذا المصير لن يكون مندرجا فيه، لأنه ليس هو المصير الحقيقي لهذا الكـائن الحادث على ما هـو عليـه، وإنمـا هـو المـصير الراجـع في الحقيقـة إلى الكـائن الكلـي. وهـذه الملاحظة كافية لبيان عدم جدوى جميع النقاشات المتعلقة بمسألة "الجبرية" أو "الحتمية" (4). ومـرة أخرى فإن هذه إحدى المسائل - وما أكثرها في الفلسفة الغربيـة الحديثـة - الـتي لا توجـد إلا لأنها مطروحة بكيفية غير صـحيحة. فثمـة بالتأكيـد مفـاهيم مختلفـة عـن الجبريـة والحتميـة، وكذلك مفاهيم مختلفة عن الحرية، وأغلبها لا يمت بصلة للميتافيزيقا؛ ولهذا من المهم توضـيح المفهوم الميتافيزيقي الحقيقي للحرية، وبه ننهي هذه الدراسة.

تعقيبات المؤلف على الباب السابع عشر

(1) كنا نبهنا على هذا في موقع آخر (الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا، الباب24). وهذه "اللامعكوسية" نفسها هي التي تلغي أيضا كل "بونتييزم pantheísme" [أي المذهب الفلسفي القائل بأن عين الحق الخالق ذي الكمال المطلق هو عين العالم الحادث المخلوق المقيد] وكل "حلولية" [أي المذهب القائل بحلول الله تعالى في خلقه أو بعض الأشخاص].

[ينظر تذييل المعرّب على تعقيب المؤلف رقم 9 على الباب الأول. ولهذا التوضيح من المؤلف أهمية أساسية كبرى، إذ إن سوء فهمها متفش بكيفية رهيبة عند أكثر من يسمّون بالمثقفين والباحثين، وسوء الفهم هذا سبب في الانعدام التام لفهم حقيقة "وحدة الوجود" بمعناها التوحيدي القرآني الإسلامي كما هو عند الصوفية المسلمين. يقول ابن العربي في الباب 559 من الفتوحات: "ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول". ومن أراد الاطلاع على مثل هذه النصوص الواضحة في هذه المسألة الهامة، فليرجع إلى المبحث السادس من كتاب "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر" للشيخ عبد الوهاب الشعراني.

(2) المقصود هنا طبعا، هو نقطة واقعة في الفضاء، وليست النقطة المبدئية التي نشأ من انبساطها أو تطورها الفضاء نفسه.– حول علاقات النقطة بالامتداد ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 16.

(3) شرح تشانك– تسا العرفاني، لكتاب "يي – كينق" (ينظر رمزية الصليب، الباب 23).

(4) يمكن أن نقول نفس الشيء عن قسم معتبر من النقاشات المتعلقة بـ"الغائية"؛ ويصح بالخصوص على التمييز بين "الغاية الداخلية" و"الغاية الخارجية"، الذي لا يمكن أن يبدو مقبولا قبولا تاما إلا إذا قبلنا الفرضية المضادة للميتافيزيقا التي تزعم أن الكائن الفردي كائن تام، ويشكل "نظاما مغلقا"، إذ لو كان الأمر غير هذا، لكان "الخارجي" بالنسبة للفرد يمكن أن يكون "داخليا" بالنسبة للكائن الحقيقي، هذا كله لو كان هذا التمييز الذي تفترضه هذه الكلمة ممكن التطبيق عليه (ينظر "رمزية الصليب"، الباب 29)؛ ومن السهل تبين أن الغاية والمصير هما في الصميم متطابقان.

الباب الثامن عشر

مفهوم ميتافيزيقي للحرية

للبرهنة ميتافيزيقيا على الحرية، ودون أن تضايقنا كل الحجج الفلسفية المعهودة، يكفي الإقرار بأنها إمكانية، إذ إن الممكن والواقع متطابقين ميتافيزيقيا. ولبيان هذا، يمكننا في البداية تعريف الحرية على أنها غياب القيد؛ وهو تعريف سالب في شكله، لكنه، مرة أخرى هنا، موجب في الصميم، لأن القيد هو الذي يمثل التحديد والحصر، أي أنه نفي حقيقي. وفي هذه الحالة هذه، فليس بالإمكان أن نتكلم عن الوحدة بشأن الإمكانية الكلية باعتبارها وراء الوجود الظاهر أي كحضرة الباطن، ما قلناه سابقا،لأن البطون هو الصفر الميتافيزيقي؛ لكن يمكن على أي حال، بمواصلة استعمال الشكل الثاني، الكلام عن "اللاثنائية non-dualité "("أدواتيا" بالسنسكريتية) (1). فحيثما لا وجود لثنائية، بالضرورة لا وجود لقيد، وهذا كاف للبرهنة على أن الحرية إمكانية، حالما هي ناتجة مباشرة؛ عن "اللاثنائية" التي من البديهي أنها خالية من كل تناقض.

والآن، يمكن إضافة كون الحرية، ليست فقط إمكانية، بالمعنى الكلي الأشمل، وإنما هي إمكانية وجود متعين أو إمكانية ظهور؛ ويكفي هنا، للمرور من البطون إلى الظهور، الانتقال من "اللاثنائية" إلى الوحدة: فالوجود الظاهر "واحد(والواحد هو الصفر الثابت الموجب)، أو بالأحرى هو الوحدة الميتافيزيقية نفسها، أي أول إثبات موجب، لكنه أيضا بمقتضى هذا: أول تعين (2). فالذي هو واحد، من الجلي أنه خال من كل قيد، بحيث يكون فقدان القيد، أي الحرية، متواجدا في ميدان الوجود الظاهر، الذي تظهر فيه الوحدة نوعا ما كمظهر خاص لـ"لاثنائية"الوجود الباطن المبدئية؛ وبعبارة أخرى؛ إن الحرية تنتمي هي أيضا للوجود الظاهر، أي أنها إمكانية وجود ظاهر، أو، تبعا لما شرحناه سابقا، هي إمكانية ظهور، إذ إن الوجود الحق الظاهر هو قبل كل شيء مبدأ مجلى الظهور. وزيادة على هذا، إن القول بأن الإمكانية ملازمة جوهريا للوجود الظاهر كاستتباع مباشر لوحدته، يعني أنها ستظهر،

بدرجة ما، في كل ما يصدر من الوجود الظاهر، أي في جميع الكائنات الخاصة، من كونها تنتمي إلى ميدان الظهور الكلي. لكن، حالما توجد كثرة، كما هو الوضع في مجال الموجودات الخاصة، فمن البديهي أن لا يمكن عندئذ الكلام إلا عن حرية نسبية؛ وفي هذا الصدد، يمكن اعتبار، إما كثرة الكائنات الخاصة نفسها، وإما كثرة العناصر المشكلة لكل واحد منها. ففي ما يتعلق بكثرة الكائنات: كل واحد منها في مراتب ظهوره محدود بغيره من الكائنات، وهذا التحديد يمكن أن يُترجَم بحصر للحرية؛ لكن القول بأن كائنا ما ليس بحُرٍّ في أي درجة من درجات الحرية، يعني بأنه ليس هو نفسه، أي انه "غيره" (أي "الآخرون")، أو بأن ليس له في نفسه علة وجوده، المباشرة، وهذا في الصميم يعني أنه ليس بكائن حقيقي أصلا (3). ومن باب آخر، حيث إن وحدة الوجود الظاهر هي مبدأ الحرية، سواء في الكائنات الخاصة أو في الكائن الكلي، فالكائن يكون حرا بمقدار مساهمته في هذه الوحدة؛ وبعبارة أخرى: تزداد حرية الكائن بمقدار تحققه بالوحدة في ذاته، أو بقدر ما يكون "واحداً" (4)؛ لكن كما سبق قوله، لا يتم هذا عند الكائنات الفردية أبدا إلا بمقدار نسبي (5). وفي هذا الصدد، من المهم ملاحظة أن تعقيد تشكيل الكائن المتفاوت زيادة أونقصا، ليس هو بالتحديد الذي يجعله حُرًّا بمقدار يزيد أو ينقص، وإنما بالأحرى طابع هذا التعقيد هو الذي يجعله كذلك، تبعا لتفاوت وحدته الفعلية؛ وهذا ناتج عما عرضناه سابقا حول الوحدة والكثرة (6).

فالحرية بهذا الاعتبار، هي إذن إمكانية ثابتة بدرجات متنوعة، كنعت لكل الكائنات، مهما كانت وكيفما كانت مراتب مواقعها، وليست مقتصرة على الإنسان وحده؛ فالحرية الإنسانية الوحيدة المعتبرة في جميع النقاشات الفلسفية، لم تعد تظهر هنا [في المجال الميتافيزيقي] إلا كمجرد حالة خاصة كما هي عليه في الحقيقة (7). زد على هذا، أن الأهم ميتافيزيقيا، ليست هي الحرية النسبية عند الكائنات الظاهرة، ولا الميادين الخاصة والمنحصرة القابلة لفعلها فيها؛ وإنما هي الحرية بالمفهوم الكلي، والكامنة بحصر المعنى في "الآن الميتافيزيقي" بالمرور من السبب إلى نتيجته [أو من العلة إلى المعلول]. والعلاقة السببية ينبغي أو تنقل قياسيا بكيفية ملائمة لكي تنطبق على جميع ميادين الإمكانيات وهذه العلاقة السببية ليست علاقة تعاقب، ولا يمكن أن تكون كذلك (8)؛ فهنا ينبغي أساسيا أن يُنظر إلى التفعيل في

المظهر الخارج عن الزمان، لاسيما أن وجهة النظر الزمانية الخاصة بمرتبة وجودية ظاهرة معينة، أو بعبارة أدق: خاصة ببعض أنماط هذه المرتبة، لا تقبل بأي كيفية أن توصف بالكلية الجامعة (9). ونتيجة هذا الذي قلناه، هو أن هذا الآن الميتافيزيقي، الذي يبدو لنا منفلتا غير قابل للإمساك به، للانقطاع الواقع بين السبب ونتيجته، هو في الحقيقة غير محدود، وبالتالي فهو يتجاوز الوجود الظاهر، كما سبق بيانه في البداية، فهو متماد مع الإمكانية الكلية نفسها؛ وهو يشكل ما يمكن تسميته مجازيا: "حالة وعي كلي état de conscience universelle" (10)، وهو المساهم في الفعلية الدائمة la permanente actualité" الملازم للسبب الأول الأصلي cause intiale" نفسه(11) [هذا المفهوم الميتافيزيقي أساسي حقا للتصور الصحيح لعملية الإبداع الإلهي أو الخلق، وهو المعبر عنه في التصوف بالوجه الخاص" بين كل مخلوق وخالقه الحق- تعالى- في عملية الخلق المتجدد في كل آن، بتوجهه – عز وجل – للشيء كعين ثابتة بقوله:"كن فيكون.من جانب آخر، يمكن مقاربة ما سماه المؤلف بالوعي الكلي المساهم في الفعلية الدائمة" بما تشير إليه بعض الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد 31]، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس 14]. وفي حضرة البطون، لا يمكن لغياب القيد أن يستقر إلا في "اللاتصرف le non – agir " (وُو– واي" في تراث الشرق الأقصى)(12). وفي الوجود الظاهر، وبتعبير أصح: في مجلى الظهور، تتجلى الحرية في النشاط المتمايز، الذي يأخذ في المرتبة الفردية الإنسانية شكل نشاط التصرف المعهود، بالمعنى المعروف لهذه الكلمة. و"حرية الاستواء la liberté d'indifférence" مستحيلة في مجال التصرف وحتى في مجلى الظهور الكلي بكامله [حرية الاستواء: اصطلاح يعني تساوي الإمكان في الفعل وعدم الفعل]، وذلك لأنها بالمعنى الحصري نمط الحرية الملائم لحضرة البطون (وبكل دقة، ليس لها أصلا أي نمط خاص) (13)، أي أنها ليست هي الحرية كإمكانية وجود، أو أيضا الحرية المنسوبة إلى الوجود الظاهر (أو إلى الله [عز و جل] من حيث تصوره متجليا باسمه "الظاهر"، في شؤونه مع العالم باعتباره

جملة مجلى الظهور الكلي)، وبالتالي فليست هي الحرية المنسوبة للكائنات الظاهرة الموجودة في ميدانها والمساهمة في طبيعتها ونعوتها، وفق مقدار الإمكانيات الخاصة لكل كائن منها. وتحقيق إمكانيات الظهور - المشكّلة لكل الكائنات في جميع مراتبها الظاهرة وبكل تحولاتها وتصرفاتها وغير ذلك من الأمور المنسوبة لهذه الأوضاع - لا يمكن إذن أن يعتمد على مجرد تساوي الإمكان في الفعل وعدمه، أو على مرسوم تحكمي تعسفي لإرادة إلهية [تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا]تبعا للنظرية الديكارتية المشهورة، التي تزعم تطبيق مفهوم ذلك التساوي على الله [تعالى] وعلى الإنسان معا (14)؛ ولكن المعين لها هو نظام الإمكانية الكلية للظهور، التي هي الوجود الظاهر نفسه، بحيث يكون هو المعيّن لنفسه بنفسه، ليس في حد ذاته فحسب (لكونه هو الوجود الظاهر، أول التعينات كلها)، وإنما أيضا في جميع أنماطه التي هي كل إمكانيات الظهور الخاصة. وفي هذه الأخيرة وحدها فقط يمكن وجود تعين بواسطة آخر غير ذاته هو، وذلك باعتبارها "متميزة عن بعضها البعض، بل حتى في مظهر "الانفصالية" [أي في الاعتبار الوهمي الذي يتخيل وقوع وجود منفصل مستقل عن الوجود الحق تعالى، أو انفصال المظهر عن الظاهر فيه]؛ وبعبارة أخرى: يمكن للكائنات الخاصة أن تجمع معا تعينها لذاتها بذاتها (من حيث إن كل واحد منها مالك لوحدة معينة، وبالتالي حائز على نوع من الحرية، لكونه مساهما في الوجود الظاهر) وتعينها بحكم كائنات أخرى (بسبب تعدد الكائنات الخاصة التي لا تُرجَع إلى الوحدة من حيث اعتبارها في وجهة نظر مراتب الوجود الظاهرة). والوجود الظاهر الكلي لا يمكن أن يتعين، لكنه يعين نفسه بنفسه [وهو ما يعبر عنه أحيانا في التصوف الإسلامي بتجلي الحق في الصور]؛ أما الوجود الباطن فلا يمكن أن يتعين ولا أن يعين نفسه بنفسه، لأنه من وراء كل تعين ولا يقبل أي تعين.

ومما سبق، يتبين أن الحرية المطلقة لا يمكن أن تتحقق إلا بالشمولية العمومية الجامعة التامة: فتكون "ذاتية التعين" لكونها متمادّة مع الوجود الظاهر، وموصوفة أيضا بـ"اللاتعين" من وراء الوجود الظاهر [أي المعينة لنفسها بنفسها، أي المقررة بنفسها لمصيرها وفق ما هي عليه من إمكانية واستعداد في العين الثابتة قبل أن تظهر في الوجود العيني الحادث، والقبلية هنا - كما سبق ذكره - قبلية انطولوجية لا زمانية]. أما الحرية النسبية فتنسب إلى كل كائن مهما

كانت الأوضاع التي يخضع لها. والحرية المطلقة لا يمكن أن تنسب إلا للكائن المنعتق من أوضاع الوجود الظاهر الفردي، بل حتى "فوق الفردي"، بحيث أصبح "واحداً" على الإطلاق، في درجة الوجود الظاهر الصرف، أو أضحى بـ"لاثنائية" إذا تجاوز تحققه الوجود الظاهر (15)؛ وعندئذ، وعندئذ فقط، يمكن الكلام عن الكائن "الذي هو في حد ذاته شريعة نفسه" (16)، لأن هذا الكائن تطابق تطابقا كاملا مع علته الكافية، التي هي في نفس الوقت أصله المبدئي ومصيره النهائي.

تعقيبات المؤلف على الباب الثامن عشر

(1) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره عند الفيدانتا" الباب22.

(2) المرجع نفسه، الباب6.

(3) يمكن أيضا التنبيه على أنه حالما كانت الكثرة صادرة من الوحدة ومندرجة فيها أو متضمَّنة فيها مبدئيا، فليس بإمكانها بأي كيفية تحطيم الوحدة، ولا ما تستتبعه الوحدة، مثل الحرية.

(4) ما من كائن، إلا وينبغي ليكون كائنا حقا أن يكون لديه نوع من الوحدة يحمل مبدأها في نفسه؛ ومن هذا المعنى صح قول "ليبنتز": "الذي ليس بكائن حقا [أي منفرد يكينونته]، ليس بالأحرى كائنا حقا [أي ليس بالموجود حقا]". لكن هذا التكييف للصيغة المدرسية، يفقد عنده عمقها الميتافيزيقي لأنه ينسب الوحدة المطلقة التامة للـ"ذوات الفردية".

(5) بسبب هذه النسبية يمكن الكلام عن درجات للوحدة، وبالتالي الكلام أيضا عن درجات للحرية، إذ لا وجود لدرجات إلا في ما هو نسبي؛ أما ما هو مطلق فلا يقبل "الزائد" و"الناقص" (ينبغي أخذ هذين الأخيرين هنا قياسا تمثيليا، لا بالاقتصار على دلالتهما الكمية).

(6) ينبغي التمييز بين التعقيد الذي ليس هو سوى مجرد تعدد، والتعقيد الذي بالعكس هو انبساط للوحدة (تنظر "الأسرار الربانية" في التصوف الإسلامي: كتاب " الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب9؛ و" رمزية الصليب"، الباب4)؛ ويمكن القول بأن تعقيد التعدد يرجع، بالنسبة إلى إمكانيات الظهور،أي إلى "المظهر والكم"، بينما تعقيد انبساط الوحدة يرجع إلى "الجوهر والكيف". وعلى هذا المنوال يمكن اعتبار علاقات الكائن مع الآخرين في مظهرين تبدوان كالمتناقضين، لكنهما في الحقيقة متكاملين، وهذا تبعا لاستيعاب الكائن للآخرين، أو استيعابهم هم له، وهذا الاستيعاب هو الذي يشكل "الفهم" [أو "التفاهم"] بالمعنى الحرفي للكلمة (وعلاقات الكائن بالآخرين،

بالنسبة إليه وهو في الوضع الذي تحصل فيه، تندرج كعناصر ضمن تعقيد طبيعته، إذ إنها جزء من صفاته، من كونها تحولات ثانوية لعين ذاته). والعلاقة الموجودة بين كائنين تمثل تحولا متبادلا بينهما؛ غير أنه يمكن القول إن السبب المحدد لهذا التحول يكمن في الذي يؤثر في الآخر، أو في المستوعب للآخر باعتبار العلاقة بالمفهوم السابق للاستيعاب، حيث لم تعد علاقة فعل، وإنما أصبحت علاقة المعرفة المستلزمة للتطابق بين هذين الطرفين.

(7) لا تهم تسمية "العفوية (أو التلقائية)" التي يفضلها البعض، وهي نفس ما نسميه نحن هنا: حرية؛ وقصدهم من تلك التسمية أن يكون هذا الاسم الأخير مخصوصا بالحرية الإنسانية؛ بينما ليس المقصود في الحقيقة سوى فارق في الدرجة [أي أن "العفوية" ليست سوى إحدى درجات الحرية]. ويؤخذ على هذا الاستعمال لكلمتين مختلفتين تسهيل الانزلاق إلى الاعتقاد أن للحرية الإنسانية طبيعة أخرى، أو أنها على أي حال تشكل نوعا ما "حالة متمتعة بامتياز أو تفضيل"، وهذا مما لا يمكن قبوله ميتافيزيقيا.

(8) ينظر كتاب "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"..

(9) المدة نفسها، بالمفهوم الأعم، من كونها محددة لكل وجود في نمط متعاقب، أي مشتملة على كل وضع مناسب قياسيا للزمان في مراتب أخرى، لا يمكن أيضا أن تكون ذات طابع كلي جامع، إذ ينبغي أن يُنظر إلى الكل متزامنا في الكلي الجامع الشامل.

(10) ينبغي الرجوع إلى ما قلناه سابقا حول التحفظات التي يلزم القيام بها عندما نريد إعطاء بُعد كلي لمعنى كلمة "وعي". – والعبارة المستعملة هنا هي، في الصميم، مكافئة تقريبا لعبارة "مظهر للامتناهي" التي لا ينبغي هي أيضا أخذها بالمعنى الحرفي.

(11) ينظر "ماتجيوا"، الطريق الميتافيزيقي، ص.73–74.

(12) "تصرف السماء" هو في نفسه "لا تصرف" و"غير ظاهر" (ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب 23).

(13) لا يكون لها نمط خاص إلا في المفهوم الفلسفي المعتاد، الذي ليس هو خاطئ فحسب، وإنما حقا "لا معقول"، لأنه يفترض وجود شيء دون أن يكون له أي سبب لوجوده.

(14) الترجمة بألفاظ علم اللاهوت لا نستعمله إلا لتيسير المقارنة التي يمكن إقامتها مع وجهات النظر المعتادة في الفكر الغربي.

(15) ينظر "الإنسان ومصيره حسب الفيدانتا"، الباب16 والباب 17.

(16) حول هذه العبارة الموجودة بالأخص في التصوف الإسلامي، وما يكافئها في المذهب الهندوسي: "سواشهاشاري"، ينظر كتاب "رمزية الصليب"، الباب9.- ينظر أيضا ما قيل في موقع آخر حول مقام الــ "يوكي" أو "جيفان موكتي" ("الإنسان ومصيره حسب الفيدنتا"، الباب 23 والباب24).

[حول مفهوم العبودية وتركها والحرية وتركها عند ابن العربي ينظر في الفتوحات الأبواب التالية على التتالي: 130 -131-140 – 141.

وما فصله المؤلف في هذا الباب حول حقيقة أن كل كائن حامل لقَدَره – بفتح الدال – ومصيره في نفسه، متطابق مع ما يسميه الشيخ محيي الدين ابن العربي "بسر القدر" المتعلق بسرتبعية العلم الإلهي للمعلوم على ما هو عليه في عينه الثابتة. فالله تعالى لا يخلق شيئا إلا إذا كانت عينه الثابتة في علم الله القديم، طالبة باستعدادها غير المجعول، وجودها العيني في مجلى الظهور؛ فبقوله لها تعالى لها: "كن" فتكون ظاهرة لنفسها في الوجود العيني، بقدرته التابعة لإرادته، وإرادته تابعة لعلمه التابع للمعلوم على ما هو عليه في الآن الدائم السرمدي. وكثيرة هي نصوص الشيخ في الفتوحات و"فصوص الحكم" الشارحة لهذه المسألة الأساسية. فمن ذلك مثلا في الباب 411 من الفتوحات، وخلاصته: (في معرف منازلة: "فيسبق عليه الكتاب، فخافوا الكتاب ولا تخافوني، فإني وإياكم على السواء"):

في مثل هذا قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[ق 29]، بحكم الكتاب على الجميع. وقال رسول الله ﷺ في الصحيح عنه: "الأعمال بالخواتيم"؛ وهي على حكم السوابق. فلا يقضي الله قضاء إلا بما سبق الكتاب به أن يقضي. فعلمه في الأشياء عين قوله في تكوينه، فما يبدل القول لديه، فلا حكم لخالق ولا

مخلوق إلا بما سبق به الكتاب الإلهيّ. ولـذا قـال: ﴿وَمَآ أَنَاْ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾[ق 29]، فما نجري عليهم إلا ما سبق به العلم، ولا أحكم فيهم إلا بما سبق بـه. فهـذا موقـف السواء الذي يوقف فيه العبد.واعلم أن الله تعالى ما كتب إلا ما علم، ولا علـم إلا مـا شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها، مـا يـتغير منهـا ومـا لا يـتغير، فيشهدها كلها في حال عدمها على تنوّعات تغيراتها إلى ما لا يتناهى، فلا يوجـدها إلا كما هي عليه في نفسها. فمـن هنـا تعلـم علـم الله بالأشـياء: معـدومها وموجودهـا، وواجبها وممكنها ومُحالها. فما ثمّ على ما قرّرناه كتاب يسبق إلا بإضافة الكتـاب إلى ما يظهر به ذلك الشيء في الوجود، على مـا شـهده الحـق في حـال عدمـه، فهـو سـبق الكتاب على الحقيقة، والكتاب سبق وجود ذلك الشيء. ويعلـم ذوق ذلـك مـن علـم الكوائن قبل تكوينها؛ فهي له مشهودة في حال عـدمها ولا وجـود لهـا. فمـن كـان لـه ذلك، علم معنى سبق الكتاب، فلا يخاف سبق الكتاب عليه، وإنما يخاف نفسه، فإنه مـا سبق الكتاب عليه ولا العلم، إلا بحسب ما كان هـو عليـه مـن الـصورة الـتي ظهـر في وجوده عليها. فلُـم نفسك، لا تعترض على الكتاب. ومـن هنـا إن عقلـت، وصـف الحق نفسه بأن له الحجة البالغة لو نـُوزِع. فإنه من المُحال أن يتعلق العلـم إلا بمـا هـو المعلوم عليه في نفسه. فلو احتج أحد على الله بأن يقول له: "علمك سبق فيّ بـأن أكـون على كذا، فلماذا تؤاخذني"؟ يقول له الحق: "هل علمتك إلا بما أنـت عليـه؛ فلـو كنـت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه؛ فارجع إلى نفـسك، وانـصف في كلامـك. فإذا رجع العبد على نفسه، ونظر في الأمر كما ذكرناه، علـم أنـه محجـوج، وأن الحجـة لله تعالى عليه؛ أما سمعته تعالى يقول: "وما ظلمهـم الله"، وقـال: "ولكـن كـانوا أنفـسهم يظلمون" ؛ فإنهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم، وهـم معـدومون، إلا بمـا ظهـروا بـه في الوجود من الأحوال. والعلم تابع للمعلوم، وما هو المعلوم تابع للعلم، فافهمه. وهـذه مسألة عظيمة دقيقة؛ وما من أحد إذا تحققها يمكن له إنكارها. وفرّق يا أخي بين كـون الشيء موجود فيتقدم العلم وجـوده، وبـين كونـه علـى هـذه الـصور في حـال عدمـه الأزليّ له، فهو مساوق للعلم الإلهيّ به، ومتقدم عليه برتبته لأنه لذاته أعطاه العلم بـه.

فاعلم ما ذكرناه، فإنه ينفعك ويقويك في باب التسليم والتفويض للقضاء والقدر، الذي قضاه حالك. ولو لم يكن في هذه الكتاب إلا هذه المسألة لكانت كافية لكل صاحب نظر سديد وعقل سليم. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل].

الملحق الأول للكتاب

مبحث في شروط الوجود الجسماني

(كتبه بالفرنسية الشيخ عبد الواحد يحيى (René Guénon) ونشره في مجلة "العرفان" في فرنسا، عدد جانفي 1912، وهنا ترجمته مع بعض الاختصار)

توجد خمس جواهر بسيطة، يمكن إدراكها مثاليا – أو بالأحرى "تعقلها" تجريديا –، لكن يتعذر فهمها وتصورها في أي شكل من أصناف الظهور، لأنها في ذاتها لا تقبل التجلي الكوني. وهو السبب الذي جعل من غير الممكن تحديدها بتسميات معينة، إذ يتعذر تعريفها بأي تمثيل صوري. وبالتالي لا يمكن لنا التكلم عنها إلا قياسيا مع مختلف أنماط الكيفيات الحسية، إذ لا سبيل إلى التعرف عليها إلا من خلال بعض آثارها الخاصة بالنسبة لكينونتنا الفردية النسبية المنتمية إلى العالم الظاهر.

وهذه الأعيان الأولية الخمسة هي عبارة عن الأصول الباطنة، أو النماذج المثالية للعناصر المادية الخمسة المميزة لعالم الحس. وإلى نفس هذه الأصول الخمسة تستند الشروط التي تتحدد بمقتضى تركيباتها تلك الإمكانية الخاصة للتجلي المسماة بالوجود الحسي (أو الجسمي)؛ كما يستند أيضا إلى مساقطها عبر مراتب الوجود عدد غير محدد من أنماط أخرى للوجود الظاهر. ثم إن هذه النماذج تستلزم بالقوة، وعلى التتالي، الشروط الخمسة التي بالتداخل في ما بينها تشكل حدود الإمكانية الخاصة لمجلى الظهور المسمى بالوجود الجسمي. وتبدو هذه الأعيان، أو النماذج المثالية الخمسة، كالعلل الأصلية للعناصر المادية المميزة للعالم المحسوس، التي هي تعينات خاصة ومظاهر خارجية لها؛ كما أنّ الشروط المذكورة والقوانين الفيزيائية التي تعبر عنها، ينبغي اعتبارها كالواسطة بين العلة الفاعلة والمعلول المنفعل، أو بين الجوهر والعرض، وبعبارة أخرى كالواسطة بين نهايتي مجال الظهور اللتين تقعان في الحقيقة خارج هذا المجال الخاضع لمبدأ الدورية.

وكما هو معلوم فإنّ العناصر الخمسة للعالم المحسوس هي: الأثير [الأصل الخامس]، والهواء، والنار، والماء، والتراب، على هذا الترتيب في ظهورها التكويني.

وكثيرا ما اعتبرت العناصر الخمسة كأحوال، أو درجات تكثف مختلفة لمادة العالم المحسوس، انطلاقا من عنصر الأثير المتجانس المالئ لكل الفضاء، والرابط بين كل أجزاء العالم المحسوس. وباعتبار وجهة النظر المقابلة، فإنّ الانطلاق من الحالة الأكثر كثافة إلى الحالة الأكثر لطافة يعطي التراب في حالته الصلبة، ثم الماء في الحالة السائلة، ثم الهواء في حالته الغازية، ثم النار في حالة أكثر طلاقة (قريبة من الحالة الإشعاعية). ووجهة النظر هذه وإن كانت لا تخلو من نوع إصابة لما عليه الأمر في حقيقته، إلا أنها تُعدٌ مفرطة في التحديد والتقيد بجانب مخصوص، بالإضافة إلى أنّ الترتيب الذي تعتمده للعناصر يختلف مع الترتيب الأول فيما يتعلق بعنصر النار الذي تجعله بعد الهواء وقبل الأثير، أو فوق الماء وتحت الأثير، في حين أنّ كل العلوم التراثية الأصيلة تجعل الرتبة الأولى للهواء وتعتبره عنصرا حياديا (تجتمع فيه ازدواجية الفعلية والانفعالية بالقوة فقط)، وأنّ النار تنشأ عنه بالاستقطاب كعنصر فاعل، كما ينشأ عنه الماء كعنصر انفعالي أو انعكاسي؛ ومن الماء ينشأ – بنوع من التكاثف أو التبلور أو الترسب – عنصر التراب الذي يمثل آخر حلقة من سلسلة الظهور الحسي. وبالإمكان اعتبار هذه العناصر بكيفية أحسن كظواهر اهتزازية مدركة لحواسنا الجسمية واحدة بعد الأخرى على التوالي حسب ترتيب تواتراتها.

وقبل الشروع في بيان التغاير بين الأثير والهواء، نشير إلى أنّ الشروط الخمسة التي تعيّن الوجود الحسي(أو الجسمي) هي: المكان،والزمان، والمادة، والشكل، والحياة ؛ ويمكن تلخيصها في جملة واحدة هي أخصر تعريف للجسم من حيث أنّه: "شكل محسوس حي في الزمان و في المكان". وفيما يلي بيان علاقة هذه الشروط بالحواس والعناصر الخمسة على التوالي:

1- أمّا الأثير فهو ألطف العناصر وأصلها، كما أنّه محيط بالأشياء، مالئا كل المكان، إحاطة كاملة ظاهرا وباطنا. ويمكن القول أنّ الخاصية المميزة له ليست الامتداد المكاني، إذ لا يدرك بواسطته المكان، وإنّما هو الصوت؛ أي يمكن اعتبار الصوت كتعينه الأول، لأن

الأثير في ذاته متجانس، ومن تعيناته تنشأ باقي العناصر الأربعة. ومنشأ تعينه الأول حركة اهتزازية بسيطة لنقطة ما من المجال الكوني اللامحدد. وتبدو هذه الحركة البسيطة كالأنموذج الأول للحركة الاهتزازية للمادة المحسوسة. ومن وجهة النظر المكانية تنتشر تلك الاهتزازة الأولى في كل الاتجاهات على نمط الأمواج الكروية المتمركزة المشكلة لكرة لا تنغلق أبدا، مع الإشارة إلى أنّ الشكل الكروي هو الأنموذج الأصلي لكل الأشكال الأخرى وأنّه يحتويه عليا جميعا بالقوة.

هذا ووجود الحركة، بما في ذلك العنصرية منها، يقتضي وجود المكان والزمان، بحيث يمكن اعتبارها نتيجة لهما معا، كتعلق المعلول بالعلة، رغم أن الحركة لا تنشأ إلا بفعل سبب مبدئي مستقل عنهما. وتعقل الامتداد المكاني على هذا المستوى يستند في الحقيقة إلى وجود تلك الحركة العنصرية، التي هي من البساطة بحيث تكون لطول موجتها ولدورها قيما لا متناهية في الصغر. لكن الإحساس المباشر بالمكان – أو بتعبير أدق الشعور بالامتداد – لا يصدر عن هذه الحركة العنصرية للأثير من حيث هي في حد ذاتها؛ ولا بد من اعتبار باقي العناصر الأخرى لتفسير التغيرات أو التركيبات المعقدة لتلك الحركة العنصرية على مختلف المستويات للمدارك الحسية، الشيء الذي يمكّن من التمييز بين الخواص الذاتية للأثير من جهة، والهواء من جهة أخرى.

ولا بدّ من التساؤل عن أي من مداركنا الحسية يمكنها أن تُشعرنا – بصفة مباشرة – بوجود تلك الحركة الاهتزازية البسيطة. وتفيد المبادئ الأولى للعلوم الفيزيائية أنّ هذا الشرط متوفر في الاهتزازات الصوتية التي يميزها طول موجة وسرعة انتشار ضمن المجال السمعي؛ وهنا يبرز سؤال يتعلق بوسط الانتشار، حيث أنّ حاسة السمع لا تشعر إلا باهتزازات تنتشر في وسط مادّي (في حالة غازية أو سائلة أو صلبة)، والكلام هنا عن وسط من الأثير. ويمكن الإجابة عنه بأنّ الوسط الأثيري المعني بالذكر إنّما يتعلق بالحركة البسيطة الآنفة الذكر والتي لا بدّ لها – لكي تدخل حيّز إدراكنا السّمعي – من نوع تضخم خلال انتشارها في وسط يكون أكثر كثافة، ولكنه لا يغير من طبيعتها الأصلية، وإنّما يضاعف من طول موجتها ودورها.

وهكذا يمكن القول أنّ الخاصية الصوتية، تكمن بالقوة في هذه الحركة الاهتزازية البسيطة، ضمن وسطها الأثيري الأصلي.

وإذا ما بحثنا عن أي من حواسنا الخمسة تختص الأكثر بإدراك الزمان؟ أمكن الجزم بأنها حاسة السمع؛ وهو مما يسوغ التأكد من صحته عمليا نظرا لضرورة تعلق الزمان بمقدار آخر يخضع للقياس حتى يتم إدراكه حسيا، وهذا المقدار ليس سوى المكان. وهكذا يمكن قياس الزمان من خلال دراسة الحركة التي هي نتيجة تركيبهما، فينوب قياس المسافة عن قياس الزمن الذي قطعت فيه تلك المسافة، وفي هذا نوع من التمثيل المكاني للزمان. وأقرب تمثيل لذلك هو الذي يستعمل الدالة التي تأخذ أبسط القيم العددية، والصيغة الجيبية الممثلة لحركة اهتزازية انسحابية أو دورانية، وهذه هي حالة الاهتزازات الصوتية التي تمكننا من فهم الصلة الخاصة بين حاسة السمع وإدراك البعد الزمني. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنّ الزمان والمكان، إذا تقرر أنهما شرطان ضروريان لوجود الحركة، فلا يعني هذا أنهما بمثابة العلل الأولى لهذه الحركة، فإنّ الحركة تظهر عند اجتماعهما لا بهما، إذ ما هما أيضا سوى أثر من بين الآثار الصادرة عن نفس العلل الجوهرية، الراجعة في نهاية الأمر إلى العلة الجامعة العلوية التي هي عبارة عن القدرة الكلية الكاملة اللامحدودة و اللامشروطة.

ومن جهة أخرى، من الضروري – لكي تظهر الحركة بالفعل – وجود متحرك، أي وجود جسم مادي يخضع لهذه الحركة، وبالتالي فإنّ المادة ليست إلا شرطا انفعاليا بحتا في نشأة الحركة. وحيث أنّ وجود أي فعل يقتضي وجود رد فعل، فإنّ الخواص المحسوسة للمادة هي نتيجة لردود فعلها حالة خضوعها للحركة، وتتعلق هذه الخواص كما سبق ذكره بالعناصر التي مهما رُكّبت أعطت كيفية من كيفيات المادة يمكن إدراكها تعقلا (لا حسا) كأساس للظهور الحسي. ومن هنا نفهم أنّ الحركة ليست كامنة في المادة أو صادرة تلقائيا عنها، وأنّها لا تمثل الحياة في نفسها، لكنّها مظهر من مظاهرها يناسب الميدان الذي نعتبره.

وأول أثر لهذا النشاط في المادة هو أن يعطيها شكلا من الأشكال، لانعدام التشكل في حالتها الأثيرية الأولية المتجانسة، وتكون – وهي على هذه الحالة الأصلية – قابلة للظهور بكل الأشكال الكامنة في مجال إمكانياتها الخاصة. فالحركة هي حينئذ التي تعيّن

ظهور الأشكال في النوع المادي أو الجسماني. وكما أنّ كل الأشكال تتمايز انطلاقا من الشكل الأصلي الكروي، فإنّ كل حركة بإمكانها أن تتحلل إلى مجموعة من الحركات العنصرية الاهتزازية البسيطة.

2- وأما الهواء – وعلى وجه الخصوص ما كان منه متحركا، الذي هو مرادف في معناه الأصلي للنفس – بفتح الفاء – فله ارتباط مباشر بالحركة من حيث أنّه أول ما يتميز من الأثير المتجانس مع بقاءه محايدا. ويتم هذا التمايز عن طريق التركيب والتداخل لمجموعة من الحركات الاهتزازية البسيطة، وعند تميزه يفقد الفضاء خاصية التماثل في كل الاتجاهات، ويصبح بالإمكان إرجاعه لعدد من الاتجاهات المعينة تتخذ كمحاور إحداثيات أو أبعاد فضائية.

وهذه الأبعاد تتمثل في ثلاثة أقطار متعامدة لكرة غير محدودة، تشمل كل الامتداد الفضائي المحسوس؛ وهذا الامتداد هو بمثابة النشر لكل الامكانيات المكانية المحتواة في نقطة التقاطع المركزية لتلك المحاور، على أنّ هذه النقطة ليست في حقيقتها جزءا من الفضاء، أو متقيدة به، وإنما هي المنشأة له والمحتوية عليه، كما أنّ الدائرة التي ترمز إلى الكثرة الخلقية محتواة مبدئيا في مركزها. وهذا التجلي الذاتي للنقطة في الفضاء يحقق نشر إمكانيات الذات للظهور في الكثرة، فلا يظهر في الفضاء إلا آثار فعلها، فيبدو كأنّ الفضاء بكامله هو المنطوي فيها لانفعاله عنها، على أنّه لا يصح القول بحلول النقطة في الفضاء إلا بشرط الإطلاق وعدم التحيز، من حيث أنها تشغل كل موضع في آن واحد.

وهكذا يبدو الامتداد المكاني كأنه منطوي مبدئيا في النقطة، ولا ينبسط إلا بعد التجلي الأوّل لتلك النقطة عندما تتثنى في نقطة ثانية ليست مغايرة لها إلا بحكم هذا التجلي الذاتي.

وبهذا الاعتبار يمكن التكلم عن المسافة العنصرية بين نقطتين (هما في حقيقة الأمر نقطة واحدة)، مع كون هذه المسافة لا معنى لها في عين الجمع من وجهة النظر الأحدية؛ وإلى جانب هذا فإنّ هذه الثلاثة، أي: النقطة – التي ترمز من وجهة النظر المثالية إلى الذات

الواجبة الوجود -، ونقطة ظهورها من غيب أحديتها، والعلاقة البسيطة الرابطة بينهما والممثلة بخط يصل إحداهما بالأخرى، تشكل ثلاثية الذات الناظرة إلى نفسها بنفسها.

ومن أجل توضيح هذه الرمزية، يمكن اعتبار ذلك الخط الواصل كبعد حسي له قياس كمي أي كمسافة، وبالتالي فيعتبر كمقدار يمكن تقييمه بعدد مجرد "ب"، كما يمكن تقييم الامتداد المكاني على مستوى ذي بعدين بعدد من الصيغة "ب^2"، وعلى مستوى فضائي ذي ثلاث أبعاد بعدد من الصيغة "ب^3" أي كسطح أو حجم. وبذلك يظهر أنه كلما أضيف بُعدٌ زائد إلى الامتداد على مستوى معين، ظهر ذلك في زيادة 1 إلى أس ذلك المقدار الكمي القياسي، كما يظهر أنّه كلما أنقص بُعدٌ من الامتداد طُرح 1 من الأس المذكور، حتى إذا لم يبق إلا الخط ذو البعد الواحد والمقاس بالعدد "ب"، كان إنقاص هذا البُعد يعني هندسيا إحالته إلى شكل نقطة، أي الصفر في المعادلة ب^0=1، فالصفر هنا لا يعني العدم كما قد يتبادر إلى أذهان البعض، ولكنه على العكس من ذلك إثبات للوجود الواحد المحض. وما دامت النقطة لا بُعد لها فمن البديهي كذلك أنّه لا شكل لها، ولا يعني هذا أنّها عدم، بل يعني أنّ كل الأشكال كامنة فيها بالقوة. ويكفي الإشارة إلى أنّ انتقال النقطة يعطي الخط، وانتقال الخط يعطي السطح، وانتقال السطح يعطي الحجم، انتقالا آنيا لا علاقة له بالزمان في المجال الكروي اللامحدود. وهذا المجال هو بمثابة المحل الهندسي لكل الاستعدادات الإمكانية لتلك النقطة الأصلية، وهو عكس العدم الذي ينفي إمكان كل تعين.

وأمّا قولنا أنّ الامتداد المكاني ينشأ بالفعل بمجرد بروز النقطة من حالة البطون إلى حالة الظهور، فلا يلزم منه إسناد مبدأ زمني للامتداد المكاني، لأنّ الأمر يتعلق ببداية منطقية اعتبارية للامتداد بجميع أبعاده (غير الحسية منها والحسية - أي الحسية عند علماء الفلك المحصورين في دائرة ما تدركه وسائلهم والمحجوبين عما لم يبلغه نظرهم الحسي في ميدان الحس فضلا عما وراء ذلك-). ولا يدخل الزمان في الاعتبار إلا إن نظرنا لوضعين تشغلهما النقطة على أنهما متواليين، مع أنّ العلاقة السببية التي بينهما تدلّ على أنهما متواقتين. ومن خلال هذه النظرة أيضا تبدو المسافة كقياس لسعة الحركة الاهتزازية البسيطة الآنفة الذكر. والواقع أنّ الحركة نفسها ما كانت لتنشأ، لولا اجتماع التواقت والتتابع، حيث إنّ النقطة

المتحركة – لولا ذلك – إمّا أن تكون في موضع ليست فيه – وهو افتراض باطل –، أو أن لا توجد أصلا، وهذا يعادل القول بأنّه لا يوجد فضاء قابل لظهورالحركة. وإلى هذه الاستحالة النظرية لوجود الحركة كانت ترمي كل البراهين التي أوردها الفلاسفة الإغريق، وهي إشكالية حيّرت بالمثل العلماء والفلاسفة المعاصرين، مع أنّ حلّها من البساطة بمكان إذا عدنا إلى ما قررناه في العديد من المناسبات، وهو تواجد أو اجتماع التتابع مع التواقت: تتابع كيفيات الظهور في الوقت الراهن، مع تواقت مبدئي يجعل من التسلسل المنطقي للمعلولات بعللها في الآن الدائم أمرا ممكنا (حيث إنّ كل أثر مُحتوَى بالقوة في العين التي ظهر عنها دون أن يطرأ على العين أيَ نوع من التغير بسبب ذلك).

أمّا من وجهة النظر الفيزيائية فإنّ التتابع مرتبط بالإمكانية الزمنية، كما أنّ التواقت مرتبط بالإمكانية المكانية، وعلى هذا تكون الحركة الناشئة عن تركيب هاتين الإمكانيتين هي التي توفق بين وجهتي النظر المذكورة، وذلك بجعلها كل جسم يتواجد مع نفسه في المكان الصرف أي خارج إطار الزمن، وهو ما يضمن له الحفاظ على حقيقته الذاتية مع توالي التغيرات العرَضية عليه داخل الإطار الزمني.

ثمّ إنّ ارتباط الحركة الراهنة بوجود الزمان والمكان، يدفعنا إلى القول أنّ أحد الأبعاد الفضائية أو وفق اتجاه، له مركبات على كلّ منها مع تقييد حركته بالزمان. ويمكن اعتبار هذا الأخير كبعد رابع للفضاء إذا أبدلنا التتابع بالتواقت؛ وبعبارة أخرى، فإنّ حذف الإمكانية الزمانية يكون كالامتداد للفضاء الحسي المعهود. وهذا البعد الرابع راجع إلى اعتبار الوجود المطلق غير مقيّد بموضع دون آخر. ويمكن – عن طريق عملية الانتقال إلى هذه الإمكانية المعتبرة في "اللاوقت" – إدراك معنى "الآن الدائم" للوجود الظاهر،وكذلك كل الظواهر التي تعتبر من قبيل المعجزات والخوارق في نظر العامة لعجزها عن التحرر من قيود الزمان "الحسي"، وهو نظر مخطئ لتعلق تلك الظواهر بأشخاصنا في الوضع الراهن، أي في طور من أطوار تغيراته العرضية التي من بينها الحالة الحسية الراهنة، وهذه الأخيرة ليست إلا جزءا ضئيلا جدا من جملة مكونات الفردية.

وبالعودة إلى النقطة التي تملأ بإمكاناتها للظهور كل الامتداد، فإنّ هذه الإمكانات المختلفة يجب النظر إليها كمراكز قوة واحدة بواحدة، حيث أنّ القوة ليست سوى التأكيد

الفعلي لإرادة الذات المرموز لها بالنقطة، وهي إرادة تعني – على مستوى الكون – القدرة الفاعلة أو الطاقة المنتجة التي لا انفصال لها عن الذات، والتي تعمل في الامتداد المنفعل كمناطق نفوذ لمراكز القوى المذكورة. فالنقطة باستقطابها إلى زوجية متكاملة ترمز حينئذ– باعتبار الفاعلية– إلى الجوهر الفاعل، وباعتبار القابلية إلى المادة الكونية، وهو اعتبار لا يمس من وحدة النقطة الذاتية ولا من ثبوتها، مع جمعه بين حقيقة الجوهر الذاتي المطلق الفعال وحقيقة الوجود الظاهر المقيد المنفعل كقطبين لحقيقة واحدة.

ولا يختلف الامتداد المذكور آنفا عن الأثير الأصلي، ما لم تظهر فيه حركة مركبة تؤدي إلى تمييز جزء منه عن جزء آخر من حيث الشكل. لكن لمّا كانت كيفيات تركيب الحركة لا حصر لأعدادها، فإنّه ينشأ عن هذه التركيبات الأشكال التي لا حصر لها، انطلاقا من الشكل الكروي الأصلي. فظهور الأشكال مرتبط حينئذ بالحركة، وكذلك الحال بالنسبة لظهور الأنماط الحياتية.

ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ كلّ شكل مجسّد هو بالضرورة حيّ، لكون الوجود الحسّي مشروط بوجود الحياة والشكل معا. والحياة الحسّية تشتمل على درجات غير محصورة العدد، وإن كانت على المستوى الأرضي تنقسم عموما إلى الميادين الثلاثة المعروفة: معدني ونباتي وحيواني، وليست الفوارق بينها إلا فوارق نسبية.

وأمّا على مستوى حواسّنا فإنّ الحركة هي التي يتجلى فيها الشكل، كما أنّها الخاصية المميزة للهواء، وحاسة اللمس هي المناسبة له، وهي تعمّ كامل ظواهر أجسامنا لكنها محدودة؛ ولا يمكن إدراك الامتداد شموليا إلا بواسطة الحاسة البصرية. ولما كان الهواء منحدرا من الأثير، فإنّ الصوت مُدرَك فيه تبعا، ويتلخص دوره – بالإضافة إلى كونه وسطا تتضاخم فيه الاهتزازات الأثيرية – في تحديد الجهة التي ينبعث منها الصوت؛ ولذلك نجد أذن الانسان مزودة بما يسمّى القنوات النصف دائرية والموجهة وفق الجهات الفضائية الثلاثة. والهواء بالإضافة إلى هذا هو الوسط العنصري الحامل للنّفَس الحياتي. وكذلك باقي العناصر (النار والماء والتراب) ترتبط مثل الهواء بالشروط الخمسة للوجود الحسّي وعلاقاتها في ما بينها.

الملحق الثاني للكتاب

ملحقات المترجم على بعض أبواب الكتاب

ملحق للمترجم على الباب الثاني

كثيرجدا هم الذين يخطؤون عندما ينظرون إلى العرفان الصوفي كأنه فلسفة، بينما هما في الواقع متباينان تماما منطلقا ومنهاجا وغاية. فالفلسفة عبارة عن محاولات العقل البشري إدراك بعض الحقائق بطريق الفكر، والفكر يختلف من شخص إلى آخر، ولهذا توجد اختلافات كثيرة وكبيرة جدا بين شتى الفلسفات. والعرفان الصوفي بالعكس لا يعتمد على الفكر أساسيا، وإنما مرجعه الدائم لوحي الأنبياء وفتوحات إلهام الأولياء؛ وحيث أن مصدر هذا العرفان واحد، وهو الله تعالى، فلا وجود بتاتا لاختلاف في ما جاء به الأنبياء والمحققون من عرفاء الأولياء في مختلف العصور، وعند مختلف الأمم. يقول الله تعالى في كتابه العزيز: [النساء 82]. [أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا]- سورة النساء: 82-.

والتصوف هو التحقق بمقام الإحسان في الدّين، وأبعد ما يكون عن متاهات الفكر الفلسفي. والدليل على هذا أنّ جُلّ الأولياء وشيوخ التصوف وأئمة الطريق لم يتعلّموا الفلسفة، لأنّ التصوف عندهم ما هو إلا أخلاق قرآنية وشمائل محمدية، ومنهاجه الإيمان والتقوى والذكر والصفاء. وأمّا منهج الفلسفة فيعتمد على النظر الفكري بالمنطق. ومثال هذا: شيخ محققي الصوفية الأكبر ولسانهم الأشهر محيي الدين بن العربي، لم يهتم بالفلسفة ولا ضيع وقته في العكوف على مطالعة كتبها، فشغله الشاغل طيلة عمره لم يكن أبدا الخوض في مسائل ها،بل مدارسة القرآن والحديث الشريف، ويحذّر من هذا الخلط بين التصوف والفلسفة فيقول في مقدمة موسوعته العرفانية العظمى (الفتوحات المكية): [ولا يحجبنك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم، إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر

في أي علم كان، فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق إنه فيلسوف لكون ذلك الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها، وأنّه نقلها منهم أو أنه لا دين له، فإنّ الفيلسوف قد قال بها ولا دين له. فلا تفعل يا أخي، فهذا القول قول من لا تحصيل له. إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلا، فعسى أن تكون تلك المسالة فيما عنده من الحق ولاسيما إن وجدنا الرسول ﷺ قد قال بها، ولاسيما فيما وضعوه من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر (...) وأمّا قولك إن قلت: "سمعها من فيلسوف أو طالعها في كتبهم"، فإنك ربما تقع في الكذب والجهل.أمّا الكذب فقولك سمعها أو طالعها وأنت لم تُشاهد ذلك منه، وأمّا الجهل فكونك لا تفرق بين الحق في تلك المسألة والباطل. وأمّا قولك عن الفيلسوف لا دين له، فلا يدُلّ كونه لا دين له على أنّ كل ما عنده باطل. وهذا مدرك بأوّل العقل عند كل عاقل. فقد خرجت باعتراضك على الصوفي في مثل هذه المسألة عن العلم والصدق والدّين، وانخرطت في سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ونقص العقل والدين وفساد النظر والانحراف].

والشيخ يرى أنّ الإلهيات بالأخص لا تدرك إلا بالوحي أو الكشف الرباني، ولا بالفكر الذي غايته معرفة وجود الله. وفي هذا المعنى يقول في الباب 226:

[... ونمنع من الفكر جملة واحدة، لأنّه يورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق. وما ثم شيء إلا ويجوز أن ينال العلم به من طريق الكشف والوجود. والاشتغال بالفكر حجاب. وغيرنا يمنع هذا. ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله، بل مانعه إنّما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال. فإن كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء، فذلك نادر في القوم، وتجد نَفَسه يخرج مخرج نَفَس أهل الكشف والوجود، وما كرهه من كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة لجهلهم بمدلول هذه اللفظة. والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله وبكل شيء ومنزلة ذلك الشيء المعلوم (...) والفيلسوف معناه محب الحكمة، لأنّ سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة وقيل هي المحبة. فالفلسفة معناها حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة. غير أنّ أهل الفكر خطأهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم، سواء كان فيلسوفا أو معتزليا أو أشعريا أو ما كان

من أصناف أهل النظر. فما ذمّت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم، وإنما ذموا لما أخطئوا فيه من العلم الإلهي، ممّا يعارض ما جاءت به الرسل عليهم السّلام بحكمهم في نظره. بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة ولماذا تستند، فتشوش عليهم الأمر. فلو طلبوا الحكمة حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء. وأما الفلاسفة من أهل النظر من المسلمين كالمعتزلة والأشاعرة، فإنّ الإسلام سبق لهم وحكم عليهم، ثم شرعوا في أن يذبّوا عنه بحسب ما فهموا منه، فهُم مصيبون بالأصالة مخطئون في بعض الفروع بما يتأولونه].

وقد ذكر تلميذه ابن سودكين في كتابه (لواقح الأسرار ولوائح الأنوار) قولا سمعه من الشيخ لخص فيه الفرق بين الفلاسفة والصوفية فقال: [وذلك لأنهم – أي الفلاسفة – منا بالضد: فنحن سلكنا الطريق بالفقر والإفلاس وتفريغ المحل، وهم سلكوا بالفكر، والفكر يستدعي متفكرا فيه، والتفكر لا يتعدى الكون، فما برحوا من الكون، فما عندهم غيرهم، والسلام].

يقول أيضا في الباب 88 من الفتوحات:

[فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما هو من عملنا بالكتاب والسنة (...) وفيضنا روحاني وإلهي لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله تعالى لأنه جعلها طريقا إليه].

وقد صرح الشيخ الأكبر أن ما فصله في كتبه من حقائق لم يكن نتيجة دراسات فكرية نظرية ولا اقتباسات من آراء فلسفية، وإنما هو فتح رباني من لباب النصوص الشرعية، فهو يقول مثلا في الباب الثاني من الفتوحات خلال كلامه عن الأركان الطبيعية الأربعة وأصلها الخامس: [... فإنّه ما عندنا فيه إلاّ الشيء الحق الذي هو عليه، وما عندنا خلاف. فإنّ الحق تعالى الذي نأخذ العلوم عنه بخلّو القلب عن الفكر، والاستعداد لقبول الواردات، هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة، فنعرف الحقائق على ما هي عليه].

وفي هذا السياق نقل ابن سودكين - التلميذ النجيب للشيخ الأكبر - في كتابه (لواقح الأسرار ولوائح الأنوار/ مخطوط تيمور، صفحة 68) ما سمعه من الشيخ في شأن العلوم الإدريسية، وهو قوله:

[عملت على كشف الحقيقة الإدريسية، وذلك أني نظرت إلى أحوال الفلاسفة ونقلهم عنهم واختلافهم عليه، فقلت أريد أن آخذ هذا الأمر من بابه وأعلم من أين دخل عليهم الغلط، فأقمت في الخلوة ستة وثلاثين يوما، فعلمت الأمر منه على ما هو عليه. وحصلت لي من الصحف التي سلمت من صحائف داود اثنتي عشر صحيفة. ورأيت الغلط إنما دخل على القدماء من أنفسهم، وذلك أنه بلغهم من كلامه فتأولوا فاختلفوا، كما بلغنا نحن حديث النبي ﷺ فأحل هذا شيأ وحرمه الآخر، على قدر قوتهم في فهم الكلام].

هذا المعنى مماثل لمعنى قول أن الأشياء في وجودها العيني الحادث بالنسبة إليها، هي على ما عليه تماما جملة وتفصيلا في وجودها الثبوتي في العلم الأزلي القديم لله تعالى.

ملحق للمترجم على الباب الثالث

بصفة عامة، كل ما في هذا الكتاب مطابق تماما جملة وتفصيلا إلى ما فصله الشيخ ابن العربي في كتبه، خصوصا "الفتوحات المكية"، رغم اختلاف المصطلحات والأسلوب. وكمثال على هذا نورد ما ذكره في جوابه عن السؤالين 120 و 121 من أسئلة الحكيم الترمذي في الباب 73 من الفتوحات، حول إمكانيات الظهور وإمكانيات البطون، التي تكلم المؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى عنها في الأبواب السابقة:

السؤال 120 : ما القبضة؟

الجواب: (...) ما من شئ في العالم إلا وأصله من حقيقة إلهية، ولهذا وصف الحق نفسه بما يقوم الدليل العقلي على تنزيهه عن ذلك، فما يقبله إلا بطريق الإيمان والتسليم؛ ومن زاد فبالتأويل على الوجه اللائق في النظر العقلي. وأهل الكشف، أصحاب القوة الإلهية التي وراء طور العقل، يعرف ذلك كما تفهمه العامة، ويعلم ما سبب قبوله لهذا الوصف مع نزاهته بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى 11]، وهذا خارج عن مدارك العقول بأفكارها. فالعامة في مقام التشبيه، وهؤلاء في التشبيه والتنزيه، والعقلاء في التنزيه خاصة؛ فجمع الله لأهل خاصته بين الطرفين. فمن لم يعرف القبضة هكذا فما قدر الله حق قدره. فإنه إن لم يقل العبد عن الله: "ليس كمثله شئ" فما قدر الله حق قدره؛ وإن لم يقل: "خلق الل آدم بيده" فما قدر الله حق قدره. وأين الانقسام من عدم الانقسام؟ وأين المركب من البسيط؟ فالكون يغاير مركبه بسيطه، وعدده توحيده وأحديته؛ والحق عين تركيبه عين بسيطه، عين أحديته عين كثرته، من غير مغايرة ولا اختلاف نسب؛ وان اختلفت الأثار فعن عين واحدة؛ وهذا لا يصح إلا في الحق تعالى. ولكن إذا نسبنا نحن بالعبارة، فلا بد ان نغاير: كان كذا من نسبة كذا، وكذا من نسبة كذا، لا بد من ذلك للأفهام.

السؤال 121 : من الذين استوجبوا القبضة حتى صاروا فيها؟

الجواب: الشاردون إلى ذواتهم من مرتبة الوجوب ومرتبة المحال، إذ لا يقبض إلا على شارد، فإنه لو لم يشرد لما قبض عليه. فالقبض لا يكون إلا عن شرود أو توقع شرود. فحكم الشرود حكم عليه بالقبض فيه استوجبوا أن يقبض عليهم. فمنهم من قبض عليه مرتبة الوجوب، ومنهم من قبض عليه مرتبة المحال. وهنا غور بعيد، والإشارة إلى بعض بيانه: أن كل ممكن لم يتعلق العلم الإلهي بإيجاده، لا يمكن أن يوجد، فهو محال الوجود. فحكم على الممكن المحال، وألحقه به، فكان في قبضة المحال. وما تعلق العلم الإلهي بإيجاده فلا بد أن يوجد، فهو واجب الوجود، فحكم على الممكن الوجوب، فكان في قبضة الواجب، وليس له حكم بالنظر إلى نفسه. فما خرج الممكن من أن يكون مقبوضاً عليه: إما في قبضة المحال، وإما في قبضة الواجب. ولم يبق له في نفسه مرتبة يكون عليها خارجة عن هذين المقامين، فلا إمكان: فإما محال وإما واجب. وأما الغور البعيد: فإن جماعة قالوا وذهبوا إلى أنه ليس في الإمكان شيء، إلا ولا بد ان يوجد إلى ما لا يتناهى، فما ثم ممكن في قبضة المحال. ولا شك أنهم غلطوا في ذلك من الوجه الظاهر، وأصابوا من وجه آخر. فأما غلطهم: فما من حالة من الأكوان في عين ما، تقتضي الوجود، فتوجد، إلا ويجوز ضدها على تلك العين، كحالة القيام للجسم مع جواز القعود، لا نفي القيام، ومن المحال وجود القعود في الجسم القائم في حال قيامه وزمان قيامه، فصار وجود هذا القعود بلا شك في قبضة المحال، لا يتصف بالوجود أبدا من حيث هذه النسبة لهذا الجسم الخاص، وهو قعود خاص؛ وأما مطلق القعود فإنه في قبضة الواجب، فإنه واقع. وأما وجه الإصابة: فإن متعلق الإمكان إنما هو في الظاهر في المظاهر، والمظاهر محال ظهورها، وواجب الظهور فيها، والظاهر لا يجوز عليه، فإنه ليس بمحل لخلافه، وإنما المظهر هو المحل، وقد قبل ما ظهر فيه، ولا يقبل غيره؛ فإذا وجد غيره فذلك ظهور آخر ومظهر آخر؛ فإن كل مظهر لظاهر لا ينفك عنه بعد ظهوره فيه. فلا يبقى في الإمكان شيء إلا ويظهر إلى ما لا يتناهي. فإن الممكنات غير متناهية. وهذا غور بعيد التصور، لا يقبل إلا بالتسليم، أو تدقيق النظر جداً،فإنه سريع التفلت من الخاطر، لا يقدر على إمساكه إلا من ذاقه، والعبارة تتعذر فيه.

السؤال 122 : ما صنيعه بهم في القبضة؟

الجواب: المخض، وهو ما هم عليه؛ فهو يرفع ويخفض، ويبسط ويقبض، ويكشف ويستر، ويخفي ويظهر، ويوقع التحريش ويؤلف وينفر. وصنيعه العام بهم: التغيير في الأحوال؛ فإنه صنع ذاتي. إذ لو لم يغير لتعطل كونه إلهاً؛ وكونه إلهاً نعت ذاتي له؛ فتغيير الصنع في الممكنات واجب لا ينفك، كما أنهم في القبضة دائماً.

ملحق المترجم على الباب السابع

النصوص الصوفية المتكلمة عن "الوعي الفوقي" ومظاهره لا تحصى كثرة، إذ أن السلوك الصوفي يعتمد بالأساس على ترقية هذا الوعي، وفي هذا السياق يقولون الكلمة المشهورة عندهم، وهي: [همة الإنسان قاهرة لجميع الأكوان، لو تعلقت بما وراء العرش لأدركته].

وكذلك لهم نصوص كثيرة تصف وقائعهم الروحية المتعلقة بالامتدادات الفردية و"فوق الفردية" التي أشار المؤلف لها في هذا الكتاب. وكنموذج لهذه النصوص نورد ما ذكره الشيخ محيي الدين ابن العربي في كتابه "الفتوحات المكية":

- <u>من وصل في فصل "تكرّر الكفارة لتكرر الإفطار" من الباب 71 وهو في معرفة أسرار الصوم:</u>

الروح الواحد يدبر أجساماً متعددة إذا كان له الاقتدار على ذلك، ويكون ذلك في الدنيا للولي بخرق العادة، وفي الآخرة نشأة الإنسان تعطي ذلك. وكان "قضيب البان" ممن له هذه القوّة، ولـ"ذي النون المصريّ". كما يدبر الروح الواحد سائر أعضاء البدن من يد ورجل وسمع وبصر وغير ذلك؛ كما تؤاخذ النفس بأفعال الجوارح على ما يقع منها، كذلك الأجساد الكثيرة التي يدبرها روح واحد، أيّ شيء وقع منها يسأل عنه ذلك الروح الواحد.
[قضيب البان هو أبو عبد الله الحسين بن عيسى الحسني (471-573هـ)؛ هو متصوف حنبلي من أهل الموصل، وله أخبار مع الشيخ عبد القادر الكيلاني وتزوج من إحدى بناته. أما ذو النون (179-245هـ)، فهو ثوبان بن إبراهيم، كنيته "أبو الفيض" وهو أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، ومن المحدثين الفقهاء]

- <u>وفي نفس هذا الباب يقول الشيخ عن نفسه:</u>

(...) ما أقامني الحق في صورة حيوان غير إنسان، كما أقامني في أوقات في صور ملائكته.

- وفي الباب 73 يفصل مقامات وأحوال الأولياء في مختلف دوائرهم، فيقول عن الأبدال:

ومنهم رضى الله عنهم الأبدال، وهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون، يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل بدل إقليم فيه ولايته. الواحد منهم على قدم الخليل ﷺ وله الإقليم الأول، وأسوقهم على الترتيب إلى صاحب الإقليم السابع، والثاني على قدم الكليم ﷺ، والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم ادريس، والخامس على قدم يوسف، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم - على الكل السلام -. وهم عارفون بما أودع الله سبحانه في الكواكب السيارة، من الأمور والأسرار في حركاتها ونزولها في المنازل المقدرة. ولهم من الأسماء أسماء الصفات: فمنهم عبد الحي، وعبد العليم، وعبد الودود، وعبد القادر، وهذه الأربعة هي أربعة أسماء الأوتاد، ومنهم عبد الشكور، وعبد السميع، وعبد البصير؛ لكل صفة إلهية رجل من هؤلاء الأبدال، بها ينظر الحق إليهم، وهي الغالبة عليه. وما من شخص إلاوله نسبة إلى اسم إلهي، منه يتلقى ما يكون عليه من أسباب الخير، وهم بحسب ما تعطيه حقيقة ذلك الاسم الإلهي من الشمول والإحاطة، فعلى تلك الموازنة يكون علم هذا الرجل. وسموا هؤلاء أبدالاً لكونهم إذا فارقوا موضعاً، ويريدون أن يخلفوا بدلاً منهم في ذلك الموضع، لأمر يرونه مصلحة وقربة، يتركوا به شخصاًعلى صورته، لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل، وليس هو بل هو شخص روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه. فكل من له هذه القوة فهو البدل.ومن يقيم الله عنه بدلاً في موضع ما، ولا علم له بذلك، فليس من الأبدال المذكورين؛ وقد يتفق ذلك كثيراً؛ عايناه ورأيناه. ورأينا هؤلاء السبعة الأبدال بمكة، لقيناهم خلف حطيم الحنابلة، وهناك اجتمعنا بهم؛ فما رأيت أحسن سمتاً منهم. وكنا قد رأينا منهم موسى السدراتي بإشبيلية سنة ست وثمانين وخمسمائة، وصل إلينا بالقصد، واجتمع بنا. ورأينا منهم شيخ الجبال محمد بن أشرف الرندي. ولقى منهم صاحبنا عبد المجيد بن سلمة شخصاً اسمه معاذ بن أشرس، كان من كبارهم، وبلغني سلامه علينا؛ سأله عبدالمجيد هذا عن الأبدال: بمإذا كانت لهم هذه المنزلة؟ فقال: بالأربعة التي ذكرها أبو طالب المكي، يعني الجوع والسهر والصمت والعزلة.

- **وفي "فص إسحاق" من كتابه "فصوص الحكم"، يتكلم ابن العربي عن القوة المخيلة وتصرفها فيقول:**

بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة؛ و لكن لا تزال الهمة تحفظه، ولا يئودها حفظه، أي حفظ ما خلقته. فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عَدِمَ ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقاً، بل لا بد من حضرة يشهدها.

فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة، ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً. فإذا غفل العارف عن حضرة ما، أو عن حضرات، وهو مشاهد حضرة ما من الحضرات، حافظٌ لما فيها من صور خلقه، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأن الغفلة ما تعم قط، لا في العموم ولا في الخصوص.

وقد أوضحت هنا سراً، لم يزل أهل اللّه يغارون على مثل هذا أن يظهر، لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق، فإن الحق لا يغفل، والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء. فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول: «أنا الحق»، و لكن ما حفظه لها حفظ الحق، و قد بينا الفرق. ومن حيث ما غفل عن صورة ما و حضرتها، فقد تميز العبد من الحق؛ ولا بد أن يتميز، مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها. فهذا حفظ بالتضمن؛ و حفظ الحق ما خلق ليس كذلك، بل حفظه لكل صورة على التعيين.

وهذه مسألة أُخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب، لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب،فهي يتيمة الدهر وفريدته. فإياك أن تغفل عنها؛ فإن تلك الحضرة التي يبقي لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثلُ الكتاب الذي قال اللّه فيه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الانعام 138]، فهو الجامع للواقع وغير الواقع. ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنا

في نفسه؛ فإن المتقي الله ﴿يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الانفال 29]، وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب. وهذا الفرقان أرفع فرقان.

ملحق للمترجم على الباب الثامن

(1) كلام المؤلف عن الحياة والوعي الساريين في كل الأشياء يتطابق مع نصوص صوفية كثيرة، نورد منها هذا النص من كتاب الفتوحات المكية" لابن العربي، وهو من الباب 357 الذي مرجعه سورة النمل، وعنوانه:

في معرفة منزل البهائم من الحضرة الإلهية

وفيه يقول ما خلاصته:

اعلم أن معرفة الأمور على ما هي عليه في أنفسها، أنك لا تعلم ذلك إلا إذا أوقفك الله عليك من نفسك، وأشهدك ذلك من ذاتك، فيحصل لك ما طلبته ذوقاً، عندما تقف عليه كشفاً. ولا سبيل إلى حصول ذلك إلا بعناية أزلية، تعطيك استعداداً تاماً لقبوله برياضات نفسية، ومجاهدات بدنية، وتخلق بأسماء إلهية، وتحقق بأرواح طاهرة ملكية، وتطهير بطهارة شرعية مشروعة لا معقولة، وعدم تعلق باكوان، وتفريغ محل عن جميع الأغيار؛ لأن الحق ما اصطفى لنفسه منك إلا قلبك، حين نوره بالإيمان فوسع جلال الحق، فعاين من هذه صفته الممكنات بعين الحق، فكانت له مشهودة وإن لم تكن موجودة فما هي له مفقودة؛ وقد كشف لبصيرته بل لبصره وبصيرته نور الإيمان، حين انبسط على أعيان الممكنات، أنها في حال عدمها مرئية و سامعة، برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي لا وجود له. فعين الحق ما شاء من تلك الأعيان، فوجه عليه دون غيره من أمثاله قوله المعبر عنه باللسان العربي المترجم بـ"كن"، فأسمعه أمره، فبادر المأمور فتكون عن كلمته، لا بل كان عين كلمته. ولم تزل الممكنات في حال عدمها الأزلي لها، تعرف الواجب الوجود لذاته، وتسبحه وتمجده بتسبيح أزلي، وتمجيد قديم ذاتي، ولا عين لها موجودة، ولا حكم لها مفقود. فإذا كان حال الممكنات كلها على ما ذكرناه، من هذه الصفات التي لا جهل معها، فكيف تكون في حال وجودها؟ وظهورها لنفسها: جماداً لا ينطق، أو نباتاً بتعظيم خالقه لا يتحقق، أو حيواناً بجاله لا يصدق، أو إنساناً بربه لا يتعلق؟ هذا محال. فلا بد أن يكون كل ما في الوجود، من ممكن موجود، يسبح الله بحمده بلسان لا يفقه، ولحن ما إليه كل أحد يتنبه، فيسمعه أهل الكشف

شهادة، ويقبله المؤمن إيماناً وعبادة. فقال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الاسراء 44]. فأسمع الله أولياءه نطق الموجودات، لا بل نطق الممكنات قبل وجودها، فإنها حية ناطقة دراكة بحياة ثبوتية، ونطق ثبوتي، وإدراك ثبوتي، إذ كانت في أنفسها أشياء ثبوتية. فلما قبلت شيئية الوجود، قبلتها بجميع نعوتها وصفاتها؛ وليس نعتها سوى عينها. فهي في حال شيئية وجودها حية بحياة وجودية، ناطقة بنطق وجودي، دراكة بإدراك وجودي؛ إلا أن الله سبحانه أخذ بأبصار بعض عباده عن إدراك هذه الحياة السارية، والنطق والإدراك الساري في جميع الموجودات، كما أخذ الله ببصائر أهل العقول والأفكار عن إدراك ما ذكرناه في جميع الموجودات، وفي جميع الممكنات. وأهل الكشف والإيمان على علم مما هو الأمر عليه في هذه الأعيان في حال عدمها ووجودها. فمن ظهرت حياته سمي حياً، ومن بطنت حياته فلم تظهر لكل عين سمي نباتاً وجماداً. فانقسم عند المحجوبين الأمر، وعند أهل الكشف والإيمان لم ينقسم. قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾، و"شيء" نكرة؛ وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ﴾[الحج 18]، فذكر الجماد والنبات والحيوان الذين وقع فيهم الخلاف بين المحجوبين من أهل العقول والأفكار، وبين أهل الشهود والإيمان. وقال: "قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فتبسم ضاحكاً من قولها"؛ وقال: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [النمل 16]؛ وقال عن الهدهد أنه قال لسليمان: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[النمل 22-23]، فانظر فيما أعطى الله هذا الهدهد من العلم بالله فيما ذكره. وقال ﷺ: "يشهد للمؤذن مدى صوته من رطب ويابس"، وقال في أحد: "هذا جبل يحبنا ونحبه"،

وقال: إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، ثم إنه قد صح أن الحصى سبح في كفه، وصح حنين الجذع إليه الذي كان يستند إليه إذا خطب الناس قبل أن يعمل له المنبر، فلما صنع له المنبر تركه فحن إليه، فنزل من منبره وأتاه فلمسه بيده حتى سكن. فكل شيء يسبح بحمد الله، ولا يسبح إلا من يعقل من يسبحه، ويثني عليه بما يستحقه.فالله تعالى يرزقنا الإيمان إذا لم تكن من أهل العيان والكشف والشهود لهذه الأمور، التي أعمى الله عنها أهل العقول الذين تعبدتهم أفكارهم، وغير المؤمنين الذين طمس الله على قلوبهم (...) والبهائم ما اختصت بهذا الاسم المشتق من الإبهام والمبهم إلا لكون الأمر أبهم علينا، فإنا قد بينا لك ما هي عليه من المعرفة بالله وبالموجودات، وإنما سميت بذلك لما انبهم علينا من أمرها؛ فإبهام أمرها إنما هو من حيث جهلنا ذلك أو حيرتنا فيه، فلم نعرف صورة الأمر كما يعرفه أهل الكشف. فهي عند غير أهل الكشف والإيمان بهائم، لما انبهم عليهم من أمرها، لما يرون من بعض الحيوان من الأعمال الصادرة عنها التي لا تصدر إلا عن فكر وروية صحيحة، ونظر دقيق، يصدر منهم ذلك بالفطرة لا عن فكر ولا روية؛ فأبهم الله على بعض الناس أمرهم، ولا يقدرون إنكار ما يرونه مما يصدر عنهم من الصنائع المحكمة. فذلك جعلهم يتأولون ما جاء في الكتاب والسنة من نطقهم ونسبة القول إليهم. ليت شعري، ما يفعلون فيما يرونه مشاهدة في الذي يصدر عنهم من الأفعال المحكمة؟ كالعناكب في ترتيب الحبالات لصيد الذباب الذي جعل الله أرزاقهم فيه؟ وما يدخره بعض الحيوان من أقواتهم على ميزان معلوم، وقدر مخصوص، وعلمهم بالأزمان واحتياطهم على نفسهم في أقواتهم، فيأكلون نصف ما يدخرونه خوف الجدب فلا يجدون ما يتقوتون به كالنمل، فإن كان ذلك عن نظر فهم يشبهون أهل النظر، فأين عدم العقل الذي ينسب إليهم؟ وإن كان ذلك علماً ضرورياً فقد أشبهونا فيما لا ندركه إلا بالضرورة، فلا فرق بيننا وبينهم لو رفع الله عن أعيننا غطاء العمى، كما رفعه الله عن أبصار أهل الشهود وبصائر أهل الإيمان. وفي عشق الأشجار بعضها بعضاً التي لها اللقاح، فإن ذلك فيها أظهر آيات لأهل النظر إذا أنصفوا. واعلم أن العاقل كان من كان، من أي أصناف العالم، إن شئت إذا أراد أن يوصل إليك ما في نفسه لم يقتصر في ذلك التوصيل على العبارة بنظم حروف ولا بد، فإن الغرض من ذلك إذا كان إنما

هو إعلامك بالأمر الذي في نفس ذلك المعلم إياك، فوقتاً بالعبارة اللفظية المنطوق بها في اللسان المسماة في العرف قولاً وكلاما، ووقتاً بالإشارة بيد أو براس أو بما كان، ووقتاً بكتاب ورقوم، ووقتاً بما يحدث من ذلك المريد إفهامك بما يريد الحق أن يفهمك، فيوجد فيك أثراً تعرف منه ما في نفسه؛ ويسمى هذا كله أيضاً كلاماً، كما قال تعالى:"أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم"، فأخبر أنها تكلمنا، وذلك أنها تخرج من أجياد، وهي دابة أهلب كثيرة الشعر، لا يعرف قبلها من دبرها، يقال لها: "الجساسة"، فتنفخ فتسم بنفخها وجوه الناس شرقاً وغرباً، جنوباً وشمالاً، براً وبحراً، فيرتقم في جبين كل شخص ما هو عليه في علم الله من إيمان وكفر، فكلامها المنسوب إليها ما هو في العموم سوى ما وسمت به الوجوه بنفختها، وإن كان لها كلام مع من يشاهدها أو يجالسها من أي أهل لسان كان، فهي تكلمه بلسانه من عرب أو عجم على اختلاف اصطلاحاتهم، يعلم ذلك كله. وقد ورد حديثها في الخبر الصحيح الذي ذكره مسلم في حديث الدجال حين دلت تميماً الداري عليه، وقالت له أنه إلى حديثك بالأشواق. وهي الآن في جزيرة في البحر الذي يلي جهة الشمال وهي الجزيرة التي فيها الدجال (...) واعلم أن البهائم تعلم من الإنسان، ومن أمر الدار الآخرة، ومن الحقائق التي الوجود عليها ما يجهله بعض الناس ولا يعلمه؛ كما حكى عن بعضهم أنه رأى رجلاً راكباً على حمار وهو يضرب رأس الحمار بقضيب، فنهاه الرائي عن ضربه رأس الحمار، فقال له الحمار: "دعه فإنه على رأسه يضرب"، فجعله عين الحمار، وعلم الحمار أنه مجازى بمثل ما فعل معه. وقال رسول الله ﷺ في ناقته لما هاجر إلى المدينة، وبركت الناقة في فناء أبي أيوب الأنصاري فأراد من حضر من أصحابه ﷺ أن يقيمها والنبي ﷺ راكب عليها، فقال: "دعوها فإنها مأمورة"، وقال: "حبسها حابس الفيل" يعني عن مكة؛ وحديث الفيل مشهور الصحة. فجميع ما سوى الثقلين، وبعض الناس والجان، على بينة من ربهم في أمرهم من حيوان ونبات وجماد وملك وروح.

(2) كثيرة هي نصوص ابن العربي حول اختصاص الإنسان بالفكر؛ ونكتفي هنا بتلخيص نص من الباب السابع من الفتوحات:

[فلما خمر الحق تعالى بيديه طينة آدم وصوره وعدله وسواه، ثم نفخ فيه من روحه المضاف إليه، فحدث عند هذا النفخ فيه بسريانه في أجزائه أركان الأخلاط التي هي: الصفراء والسوداء والدم والبلغم. فكانت الصفراء عن الركن الناري، وكانت السوداء عن التراب، وكان الدم من الهواء، وكان البلغم من الماء الذي عجن به التراب فصار طيناً. ثم أحدث فيه القوة الجاذبة التي بها يجذب الحيوان الأغذية، ثم القوة الماسكة وبها يمسك ما يتغذى به الحيوان، ثم القوة الهاضمة وبها يهضم الغذاء، ثم القوة الدافعة وبها يدفع الفضلات عن نفسه. ثم أحدث فيه القوة الغاذية والمنمية والحاسية والخيالية والوهمية والحافظة والذاكرة، وهذا كله في الإنسان بما هو حيوان، لا بما هو إنسان فقط. غير أن هذه القوى الأربعة: قوة الخيال والوهم والحفظ والذكر، هي في الإنسان أقوى منها في الحيوان. ثم خص آدم الذي هو الإنسان بالقوة المصورة والمفكرة والعاقلة، فتميز عن الحيوان. وجعل هذه القوى كلها في هذا الجسم آلات للنفس الناطقة لتصل بذلك إلى جميع منافعها المحسوسة والمعنوية. ثم أنشأه خلقاً آخر وهو الإنسانية، فجعله دراكاً بهذه القوى: حياً عالماً قادراً مريدا متكلماً سميعاً بصيرا، على حد معلوم معتاد في اكتسابه، فتبارك الله أحسن الخالقين. ثم إنه سبحانه ما سمى نفسه باسم من الأسماء، إلا وجعل للإنسان من التخلق بذلك الاسم حظاً منه يظهر به في العالم على قدر ما يليق به(...) فالإنسان آخر المولدات، فهو نظير العقل الأول، وبه ارتبط، لأن الوجود دائرة: فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول، الذي ورد في الخبر أنه: "أول ما خلق الله العقل"، فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني، فكملت الدائرة واتصل الإنسان بالعقل، كما يتصل آخر الدائرة بأولها فكانت دائرة. وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم، بين العقل الأول الذي هو القلم أيضاً وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر. ولما كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها، تخرج على السواء لكل جزء من المحيط، كذلك نسبة الحق تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة، فكانت الأشياء كلها ناظرة إليه وقابلة منه ما يهبها،

نظر أجزاء المحيط إلى النقطة. وابتلى الله تعالى الإنسان بقوة تسمى: الفكر، وجعل هذه القوة خادمة لقوة أخرى تسمى: العقل؛ وجبر العقل مع سيادته على الفكر أن يأخذ منه ما يعطيه، ولم يجعل للفكر مجالاً إلا إلا في القوة الخيالية؛ وجعل سبحانه القوة الخيالية محلاً جامعاً لما تعطيها القوة الحساسة؛ وجعل له قوة يقال لها المصورة، فلا يحصل في القوة الخيالية إلا ما أعطاه الحس، أو أعطته القوة المصورة من المحسوسات، فتركب صوراً لم يوجد لها عين، لكن أجزاؤها كلها موجودة حساً؛ وذلك لأن العقل خلق ساذجاً ليس عنده من العلوم النظرية شيء، وقيل للفكر: "ميز بين الحق والباطل الذي في هذه القوة الخيالية"، فينظر بحسب ما يقع له، فقد يحصل في شبهة، وقد يحصل في دليل عن غير علم منه بذلك ولكن في زعمه أنه عالم بصور الشبه من الأدلة وأنه قد حصل على علم، ولم ينظر إلى قصور المواد التي استند إليها في اقتناء العلوم، فيقبلها العقل منه ويحكم بها، فيكون جهله أكثر من علمه بما لا يتقارب. ثم إن الله كلف هذا العقل معرفته سبحانه ليرجع إليه فيها لا إلى غيره؛ ففهم العقل نقيض ما أراد به الحق بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾[الاعراف 184]، فاستند إلى الفكر، وجعله إماماً يقتدى به، وغفل عن الحق في مراده بالتفكر أنه خاطبه أن يتفكر فيرى أن علمه بالله لا سبيل إليه إلا بتعريف الله، فيكشف له عن الأمر على ما هو عليه، فلم يفهم كل عقل هذا الفهم إلا عقول خاصة الله من أنبيائه وأوليائه. يا ليت شعري، هل بأفكارهم قالوا: "بلى" حين أشهدهم على أنفسهم في قبضة الذرية من ظهر آدم؟ لا والله، بل عناية إشهاده إياهم ذلك عند أخذه إياهم عنهم من ظهورهم. ولما رجعوا إلى الأخذ عن قواهم المفكرة في معرفة الله، لم يجتمعوا قط على حكم واحد في معرفة الله، وذهبت كل طائفة إلى مذهب، وكثرت القالة في الجناب الإلهي الأحمى، واجترؤوا غاية الجراءة على الله، وهذا كله من الابتلاء الذي ذكرناه من خلقه الفكر في الإنسان. وأهل الله افتقروا إليه فيما كلفهم من الإيمان به في معرفته، وعلموا أن المراد منهم رجوعهم إليه في ذلك وفي كل حال؛ وقد ورد النهي عن التفكر في ذات الله، والله يقول: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [ال عمران 28]، فوهبهم الله من معرفته ما وهبهم، وأشهدهم من مخلوقاته ومظاهره ما أشهدهم، فعلموا أنه ما يستحيل

عقلاً من طريق الفكر لا يستحيل نسبة. فالـذي ينبغـي للعاقـل أن يـدين الله بـه في نفسـه أن يعلم أن الله على كل شيء قدير من ممكن ومحال، ولا كل محال نافذ الاقتـدار، واسـع العطـاء ليس لإيجاده تكرار بل أمثال، تحدث في جـوهر أوجـده ولـو شـاء أبقـاه ولـو شـاء أفنـاه مـع الأنفاس، لا إله إلا هو العزيز الحكيم.

(3) كثيرة أيضا هي نصوص ابن العربي عن العقل الأول، أو العقل الكلي، ونكتفي في مـا يلي بجوابه عن السؤال 39 من أسئلة الحكيم الترمذي من الباب 73 من الفتوحات:

السؤال التاسع والثلاثون: وما العقل الأكبر الذي قسمت العقول منه لجميع خلقه؟

الجواب: لما كان في نفس الأمر يقتضي أن يكـون مراتـب المعلومـات مـن الممكنـات ثلاثا: مرتبة للمعـاني المجـردة عـن المـواد الـتي مـن شـأنها أن تـدرك بـالعقول بطريـق الأدلـة والبداهة، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالحواس وهي المحسوسات، ومرتبة من شـأنها أن تـدرك بالعقل أو الحواس وهي المتخيلات، وهي تشكل المعاني في الصور المحسوسة، تـصورها القـوة المصورة الخادمة للعقل، يقتضي ذلـك أمـر يـسمى الطبيعـة، فيمـا ينـشأ منهـا مـن الأجـسام الإنسانية والجنية. فلما أن شاء الله أن يوضح للمكلفـين مـن عبـاده أسـباب سـعادتهم علـى ألسنة رسله من البشر إليهم، بوساطة الروح العلوي المنزل بذلك علـى قلـوب بعـض البـشر المسمين رسلاً وأنبياء، أجرى المعاني في المخاطبات مجرى المحـسوسات في الـصور، الـتي تقبـل التجزي والانقسام والقلة والكثرة؛ وجعـل محـل ذلـك حـضرة الخيـال، فحـصروا المعـاني في الخطاب، فتلقتها بالتشبيه العقول، كما تتلقى بالمحسوسات التي شبهت بهـا هـذه المعـاني الـتي ليس من شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيـزة أو منقـسمة أو قليلـة أو كـثيرة أو ذات حـد ومقدار وكيف وكم. وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هـذا القبيـل في هـذه الـصور، ما يراه النائم في نومه من العلم في صورة اللبن، فيشربه حتى يرى الـري يخـرج مـن أظفـاره، فقيل له: "ما أولته يا رسول الله؟" يريد: ما تؤول إليه صورة ما رأيت؟ فقـال: العلـم. ومعلـوم أن العلم ليس بجسم يسمى لبنا، ولا هو لبن، وإنما هو معنى مجرد عن الصور التي مـن شـأنها أن تدركها الحواس. فكان منها ما قال الـشارع في تقـسيم العقـول علـى النـاس، كمـا تقـسم

الحبوب. فمن الناس من حصل له من العقل الممثل في الصور التي من شأنها أن تكال القفيز والقفيزين، والأكثر والأقل، والمد والمدين، والأكثر من ذلك والأقل، ليبين بهذا تفاضل الناس في العقول لأنه المشهود عندنا. لأنا نرى أشخاصاً كلهم يتصفون بأنهم عقلاء ذوو أحلام، فمنهم من يدرك عقله غوامض الأسرار والمعاني، ويحمل صورة الكلمة الواحدة من الحكيم على خمسين وجهاً، ومائة وأكثر وأقل، من المعاني الغامضة والعلوم العالية المتعلقة بالجناب الإلهي أو الروحاني أو الطبائعي أو العلم الرياضي أو الميزان المنطقي، وعقل شخص ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل، وآخر ينزل دون هذا الأقل، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكبر. فلما شاهدنا تفاوت العقول، احتجنا أن نقسمها على الأشخاص تقسيم الذوات التي تقبل الكثرة والقلة، ويسمى المعنى القابل لهذه القسمة المعنوية الممثلة: [العقل الأكثر[أو: العقل الأكبر] أي الذي قسمت منه هذي العقول، التي في العقلاء من الموجودات بحسب ما بينهم من التفاوت. وصورة تكوين العقول من هذا العقل الأكبر في تحقيق الأمر، بطريق التمثيل والتشبيه الأقرب إلى المناسب، بالسراج الأول، فتوقد منه جميع الفتائل، فتتعدد السرج بعدد الفتائل، وتقبل الفتائل من نور ذلك السراج بحسب استعداداتها. ففتيلة طبيعية في غاية النظافة، صافية الدهن، وافرة الجسم، يكون قبولها أعظم في اتساع النور، وفي كمية جسم النور؛ وأكبر من فتيلة نزلت عن هذه في الصفة من النظافة والصفاء؛ فكان التفاوت بين الأنوار بحسب استعدادات الفتائل؛ ومع هذا فلم ينقص من السراج الأول شيء، بل هو على كماله كما كان (...) وإذا كانت العقول تعجز عن إدراك العقل الأول التي ظهرت عنه، فعجزها عن إدراك خالق العقل الأول وهو الله تعالى أعظم؛ فإنه أول ما خلق الله، وهو الذي ظهرت منه هذه العقول بوساطة هذه النفوس الطبيعية؛ فهو أول الآباء، وسماه الله في كتابه العزيز: "الروح"، وأضافه إليه فقال في حق النفوس الطبيعية، وحق هذا الروح، وحق هذه الأرواح الجزئية التي لكل نفس طبيعية: "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي" وهو هذا العقل الأكبر. فلهذا يقال فيه: "العقل الغريزي"، معناه: الذي اقتضته هذه النشأة الطبيعية باستعدادها، الذي هو عبارة عن تسويتها وتعديلها لقبول هذا الأمر. واعلم ان أصل كل متكثر: الواحد. فالأجسام ترجع إلى جسم واحد، والأنفس ترجع إلى نفس واحدة، والعقول

ترجع إلى عقل واحد. ولكن لا يكـون مـن الواحـد الكثـرة بمجـرد أحديتـه، بـل بنـسب، إذا تأملت ما ذكرناه وجدته كذلك. فيكون كأن ذلك الواحد انقسم في هذه الكثرة، لا أنه انقـسم إلى نفسه، إما لكونه لا يقبل القسمة كالنفوس والعقول والأصل المرجوع إليه، وإما لكونـه في قوته أن تكون منه هذه الكثرة من غير أن ينقص منه من حيث جسميته، كالجسوم الـتي يتولـد عنها الحيوان بماء أو ريح، فذلك الماء أو الريح ليس هو من حد هذا الجسم الذي تكـون عنـه ما تكون.

ملحق للمترجم على الباب التاسع

في التصوف والعرفان الإسلامي كثيرة هي الكتب والنصوص المفصلة لمراتب الوجود، على مستوى الكائن الإنساني، وعلى المستوى الكوني، وعلى المستوى الوجودي الأعم. وسنذكر ما يلي نماذج منها.

ومن أهم المراجع حول مراتب الوجود عند الشيخ الأكبرابن العربي في الفتوحات الأبواب التالية: 167 / 198 من الفصل 11 إلى الفصل 38 / 367 / 371 / 15، ومن كتبه الأخرى: عقلة المستوفز/ الاتحاد الكوني أو الشجرة والطيور الأربعة / كتاب الإسراء / رسالة الأنوار / الدرة البيضاء. ويمكن الرجوع أيضا الرجوع إلى الموقف 248 من كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر الجزائري، وقد توسع الأمير فيه توسعا وافيا في غاية الإتقان؛ ومن أهم الكتب في هذا الموضوع: كتاب"الإنسان الكامل"، وكتاب "مراتب الوجود" للشيخ عبد الكريم الجيلي، وأيضا أواخر باب الجوهر الرابع وباب الجوهر الخامس من كتاب (الجواهر الخمس) للشيخ محمد بن خطير الدين الهندي، ففيهما من المصطلحات الكثيرة جدا المتعلقة بمراتب الوجود، ما لا يوجد في غيرهما.

ويمكن أيضا النظر في كتابنا: "الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية ابن العربي"، وكتابنا "الحقائق الوجودية والقرآنية لفصوص الحكم".

وأمّا عدد المراتب الكلية لمراتب الوجود فيختلف حسب التعميم والتخصيص. فمن حيث الأحدية الذاتية ليس هناك إلا مرتبة واحدة تسمّى حقيقة الحقائق، ومن حيث مرتبة الألوهية ليس هناك إلا مرتبتان: إله واحد ومألوه، أي وجود حق مطلق ووجود خلق مقيد. ومن حيث مرتبة فردية الربوبية هناك ثلاث مراتب: ربّ ومربوب ورابط بينهما هو عبارة عن نسبةٍ بينهما، هذه النسبة تسمّى حضرة الأسماء الحسنى، ولحضرة الأسماء الحسنى ثلاثة مراتب: أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال. وهناك أيضا تقسيم خماسي للوجود إلى خمس حضرات: الأولى: حضرة الألوهية، الثانية: حضرة الأرواح العليا، الثالثة: حضرة

عالم المثال، والرابعة: عالم الأجسام الكثيفة، والحضرة الخامسة هي حضرة الانسان الكامل الجامعة لما تفرّع في الحضرات الأخرى.

وثمة تقسيم سباعي نجده مثلا في كتاب "التحفة المرسلة إلى النبي" ﷺ للشيخ محمد بن فضل الله الهندي (المتوفى ستة 1029هـ)، حيث ذكر المراتب الكلية السبعة للوجود، وهي غيب الأحدية، والوحدة أو الحقيقة المحمدية، والواحدية أو الحقيقة الإنسانية، وعالم الأرواح، وعالم المثال أو الخيال، وعالم الأجسام، والإنسان الجامع المطلق. ثم قال (وما بين قوسين شرح لكلامه):

«والمرتبة الأخيرة منها، أعني الإنسان، إذا عرج، ظهرت فيه جميع المراتب [الستة الكلية المذكورة] مع انبساطها[عنده في جزئياتها] فيقال له[أي لذلك الإنسان الموصوف بما ذكر]: "الإنسان الكامل"»؛ والروح والانبساط على الوجه الأكمل كان في نبينا [ﷺ]، ولهذا كان خاتم النبيين].

ولهذه الرسالة شرحان ممتازان، الأول للشيخ إبراهيم بن حسن الكوراني المتوفي سنة (1101هـ). وعنوانها: "إتحلف الزكي يشرح التحقة الرسلة إلى النبي"؛ والثاني للشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى سنة1143هـ. وعنوانها:" نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة".

وهناك أيضا من يقسّم الوجود إلى أربعين مرتبة كما بينه الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه الآنف ذكره: "مراتب الوجود". أمّا الشيخ الأكبر فنجده في الباب (198) من "الفتوحات المكية" يقسّم مراتب الوجود الكوني إلى ثمان وعشرين مرتبة، مناسبة للحروف الثمانية والعشرين حسب مخارجها،وللمنازل الفلكية الثمانية والعشرين...

ولكلّ مرتبة من مراتب الوجود عناصرها،وعمارها. وعناصر كلّ مرتبة هي عبارة عن اللبنات الأساسية التي باتحادها أو التفاعل فيما بينها ثم امتزاج نواتج تلك التفاعلات تتفرّع كلّ الموجودات التي تؤلّف تلك المرتبة. وكل مرتبة وجودية ما هي إلا حضرة تجلي اسم إلهي خاصّ يكون تحت سلطانه آثار الأسماء الحسنى الأخرى، وهذا يعني أنّ عناصر كلّ مرتبة ما هي إلا مظاهر ناتجة عن تداخل توجّهات تلك الأسماء بوجوه مختلفة حسب مقتضيات تجليات الكمال المطلق.

هذا وإنّ عناصر كل مرتبة تنشأ من مسقط مركز المرتبة التي فوقها ومن تناكح حقـائق الفعل وحقائق الانفعال فيها. وعن ذلك النكاح الـساري في كـل المراتـب (راجـع البـاب 11 من الفتوحات المكية وهو في معرفة الآباء العلويات والأمهات السفليات). ثم إنّ كـل عنـصر من عناصر المرتبة له صورة وروح، فصورته من طبيعة المرتبة، وروحه من الروح الكـلّ بـنفخ يسري من مدد النفس الكلية المعبر عنها باللوح المحفوظ.

المضاهاة بين حقائق الإنسان ومراتب الكون والحضرة الإلهية

يقول الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي في آخر الباب السادس من الفتوحات:

إن العوالم أربعة: العالم الأعلى هو عالم البقاء، ثم عالم الاستحالة وهو عالم الفناء، ثم عالم التعمير وهو عالم البقاء والفناء، ثم عالم النسب. وهذه العوالم في موطنين: في العالم الأكبر وهو ما خرج عن الإنسان، وفي العالم الأصغر وهو الإنسان.

فأما العالم الأعلى: الحقيقة المحمدية وفلكها الحياة، نظيرها من الإنسان اللطيفة والروح القدسي. ومنه العرش المحيط، ونظيره من الإنسان الجسم. ومن ذلك الكرسي، ونظيره من الإنسان النفس. ومن ذلك البيت المعمور، ونظيره من الإنسان القلب. ومن ذلك الملائكة، ونظيرها من الإنسان الأرواح التي فيه والقوى. ومن ذلك زحل وفلكه، نظيرها من الإنسان القوة العلمية والنفس - بفتح الفاء -. ومن ذلك المشتري وفلكه، نظيرهما القوة الذاكرة ومؤخر الدماغ. ومن ذلك الأحمر وفلكه، نظيرهما القوة العاقلة واليافوخ. ومن ذلك الشمس وفلكها، نظيرهما القوة المفكرة ووسط الدماغ. ثم الزهرة وفلكها، نظيرهما القوة الوهمية والروح الحيواني. ثم الكاتب وفلكها، نظيرهما القوة الخيالية ومقدم الدماغ. ثم القمر وفلكه، نظيرهما القوة الحسية والجوارح التي تحس.

وأما عالم الاستحالة: فمن ذلك: كرة الأثير، وروحها الحرارة واليبوسة، وهي كرة النار، ونظيرها الصفراء وروحها القوة الهاضمة. ومن ذلك الهواء، وروحه الحرارة والرطوبة، ونظيره الدم، وروحه القوة الجاذبة. ومن ذلك الماء، وروحه البرودة والرطوبة، نظيره البلغم وروحه القوة الدافعة. ومن ذلك التراب، وروحه البرودة واليبوسة، نظيره السوداء وروحها القوة الماسكة. وأما الأرض فسبع طباق: أرض سوداء، وأرض غبراء، وأرض حمراء، وأرض صفراء، وأرض بيضاء، وأرض زرقاء، وأرض خضراء، نظير هذه السبعة من الإنسان في جسمه: الجلد، والشحم، واللحم، والعروق، والعصب، والعضلات، والعظام.

وأما عالم التعمير: فمنهم الروحانيون، نظيرهم القوى التي في الإنسان. ومنهم عالم الحيوان، نظيره ما يحس من الإنسان.ومنهم عالم النبات، نظيره ما ينمو من الإنسان.ومن ذلك عالم الجماد، نظيره ما لا يحس من الإنسان.

وأما عالم النسب: [وهي المقولات العشرة المشهورة عند الحكماء] فمنهم: العرض، نظيره الأسود والبيض والألوان والأكوان. ثم الكيف، نظيره الأحوال مثل الصحيح والسقيم. ثم الكم، نظيره الساق أطول من الذراع. ثم الأين، نظيره العنق مكان للرأس والساق مكان للفخذ.ثم الزمان، نظيره حركت رأسي وقت تحريك يدي. ثم الإضافة، نظيرها هذا أبي فأنا ابنه.ثم الوضع نظيره لغتي ولحني. ثم "أن يفعل" نظيره أكلت. ثم أن ينفعل" نظيره شبعت. ومنهم اختلاف الصور في الأمهات كالفيل والحمار والأسد والصرصر،نظير هذا القوة الإنسانية التي تقبل الصور المعنوية من مذموم ومحمود مثل: هذا فطن فهو فيل، هذا بليد فهو حمار، هذا شجاع فهو أسد، هذا جبان فهو صرصر.

وفي الفصل 16 من الباب 198 يذكر الشيخ مظاهر هذه المقولات في الحضرة الإلهية فيقول:

العالم كله عمل الله، فعمله على شاكلته، فما في العالم شيء لا يكون في الله. والعالم محصور في عشر لكمال صورته إذ كان موجودا على صورة موجده: فجوهو العالم لذات الموجد. وعرض العالم لصفاته. وزمانه لأزله. ومكانه لاستوائه.وكمه لأسمائه. وكيفه لرضاه وغضبه. ووضعه لكلامه. وإضافته لربوبيته. و"أن يفعل" لإيجاده. وأن ينفعل" لإجابته من سأله. وما من شيء ظهر في تفاصيل العالم إلا وفي الحضرة الإلهية صورة تشاكل ما ظهر أي يتقيد بها ولولاها ما ظهر. الا ترى الفلك الأطلس كيف ظهر من الحيرة في الحق، لأن المقادير فيه لا تتعين للتماثل في الأجزاء، كالأسماء والصفات للحق لا تتعدد.ووضع الفلك المكوكب بالمنازل على شكل الدلالات على ما وقعت فيه الحيرة، فاستدل بالمنازل على ما في الأطلس من بروج، فهو على شكل الدلالة، وجعل تنوع الأحكام بنزول السيارة في المنازل والبروج

بمنزلة الصور الإلهية التي يظهر فيها الحق. فبما للأطلس فيها من الحكم تجهل ويقال: "ليس لله صورة" بالدلالة العقلية؛ وبما للمنازل فيها من الدلالات تعلم ويقال: هذا هو الحق.

ترتيب الكون مكانا ومكانة وزمانا

ترتيب الكون بالظهور في الإيجاد

يقول الشيخ الأكبر في الفصل التاسع من الباب 371 من الفتوحات:

(اعلم أن العالم عبارة عن كل ما سوى الله، وليس إلا الممكنات سواء وجدت أو لم توجد، فإنها بذاتها علامة على علمنا أو على العلم بواجب الوجود لذاته وهو الله، فإن الإمكان حكم لها لازم في حال عدمها وفي حال وجودها، بل هو ذاتي لها لأن الترجيح لها لازم فالمرجح معلوم، ولهذا سمي عالم من العلامة لأنه الدليل على المرجح، فاعلم ذلك. وليس العالم في حال وجوده بشيئ سوى الصور التي قبلها العماء وظهرت فيه. فالعالم إن نظرت حقيقته إنما هو عرض زائل أي في حكم الزوال، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص 88]، وقال رسول الله ﷺ: (أصدق بيت قالته العرب قول لبيد: ألا كل شيئ ما خلا الله باطل)، يقول: ماله حقيقة يثبت عليها من نفسه، فما هو موجود إلا بغيره. فالجوهر الثابت هو العماء، وليس إلا نفس- بفتح الفاء- الرحمن، والعالم جميع ما ظهر فيه من الصور، فهي أعراض فيه يمكن إزالتها، وتلك الصور هي الممكنات، ونسبتها من العماء نسبة الصور من المرآة تظهر فيها لعين الرائي، والحق تعالى هو بصر العالم، فهو الرائي، وهو العالم بالممكنات، فما أدرك إلا ما في علمه من صور الممكنات. فظهر العالم بين العالم وبين رؤية الحق فكان ما ظهر دليلا على الرائي وهو الحق، فتفطن واعلم من أنت).

نضد العالم على الظهور والترتيب:

البداية بالعنصر الأعظم، وأرواح نورية إلهية مهيمة في صور نورية خلقية إبداعية في جوهر نفس – بفتح الفاء- هو العماء ، من جملتها العقل الأول وهو القلم الأعلى خلقه الله تعالى بتوجه اسمه: البديع.

ثم النفس الكلية وهو اللوح المحفوظ بتوجه اسمه تعالى: الباعث.

ثم أرواح مهيمة بالتقديس والتسبيح في أرض بيضاء ملكوتية.

ثم مرتبة الطبيعة بأركانها الأربعة: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، لكل ركن ملك. وهذه المرتبة ليس لها وجود عيني، والمتوجه على إيجادها اسمه تعالى: الباطن.

ثم مرتبة الهباء، وهي الهيولي، وهي أيضا ليس لها وجود عيني، وإنما هي مجلى الصور الوجودية، المتوجه على إيجادها اسمه تعالى: الآخر.

ثم مرتبة الجسم الكل، وليس لها وجود عيني والمتوجه على إيجادها اسمه تعالى: الظاهر.

ثم مرتبة الشكل الكل، وليس لها وجود عيني، والمتوجه على إيجادها اسمه تعالى: الحكيم.

ثم العرش ومقره الماء الجامد والهواء وظلمة الغيب، والمتوجه على إيجاده اسمه تعالى: المحيط.

ثم ملائكة العرش، وهم الواهبات، ومقدمهم: إسرافيل عليه السلام.

ثم تحت العرش عالم الهباء.

ثم الكرسي، والمتوجه على إيجاده اسمه تعالى: الشكور.

ثم ملائكة الكرسي، وهم المدبرات، ومقدمهم: ميكائيل عليه السلام.

ثم تحته عالم الرفارف والمثل العليا.

ثم الفلك الأطلس وهو فلك البروج الاثني عشر، وهو المظهر المحسوس للعرش، والمتوجه على إيجاده اسمه تعالى: الغني. فباطنه الملكوتي العرشي فوق الكرسي، ومظهره المحسوس تحته.

ثم ملائكة الفلك الأطلس، وهم المقسمات، ومقدمهم: جبرائيل عليه السلام.

ثم تحته عالم الرضوان.

ثم فلك المنازل المكوكب، المتوجه على إيجاده اسمه تعالى: المقدر. وهذا الفلك هو المظهر المحسوس للكرسي.

ثم ملائكة فلك المنازل، وهم التاليات، ومقدمهم رضوان.

ثم الجنات بما فيها، ثم ما يختص بها وبهذا الفلك من الكواكب. وسقف الجنة العرش وأرضها الكرسي.

ثم الأرض بطبقاتها السبعة، والمتوجه على إيجاد التراب فيها اسمه تعالى: المميت.

ثم فوقها كرة الماء، المتوجه على إيجاده اسمه تعالى: المحيي.

ثم فوقها كرة الهواء، المتوجه على إيجاده اسمه تعالى: الحي.

ثم فوقها كرة النار أو الأثير، المتوجه على إيجاده اسمه تعالى: القابض.

ثم فوقها الدخان وفتق فيه سبع سماوات:

- سماء القمر المتوجه على إيجادها الاسم: المبين المتين.
- ثم فوقها سماء الكاتب (عطارد) المتوجه على إيجادها الاسم: المحصي.
- ثم فوقها سماء الزهرة المتوجه على إيجادها الاسم: المصور.
- ثم فوقها سماء الشمس المتوجه على إيجادها الاسم: النور.
- ثم فوقها سماء الأحمر (المريخ) المتوجه على إيجادها الاسم: القاهر.
- ثم فوقها سماء المشتري المتوجه على إيجادها الاسم: العليم.
- ثم فوقها سماء المقاتل (زحل) المتوجه على إيجادها الاسم: الرب.

فهذه الكواكب وأفلاكها هي المظهر المحسوس للسماوات السبعة الملكوتية.

ثم ملائكة سماء القمر الأولى، وهم السابحات ومقدمهم: المحيي.

ثم فوقها عالم المزج.

ثم فوقه ملائكة سماء الكاتب الثانية، وهم الناشطات ومقدمهم الروح.

ثم فوقها عالم الحفظ.

ثم فوقه ملائكة سماء الزهرة الثالثة، وهم الفاتقات ومقدمهم الجميل.

ثم فوقها عالم الأنس.

ثم فوقه ملائكة سماء الشمس القطبية القلبية الرابعة، وهم الصافات ومقدمهم الرفيع.

ثم فوقها عالم البسط.
ثم فوقه ملا ئكة سماء المريخ الخامسة، وهم الفارقات ومقدمهم الخاشع.
ثم فوقها عالم الهيبة.
ثم فوقه ملائكة المشتري السادسة وهم الملقيات ومقدمهم المقرب.
ثم فوقهاعالم الجمال.
ثم فوقه ملائكة السماء السابعة وهم النازعات ومقدمهم عزرائيل.
ثم فوقها عالم الجلال.
ثم ملائكة كرة النار وعالم الخوف بين سماء القمر وكرة النار، وهم السابقات.
ثم تحتهم ملائكة عالم الشوق و كرة الهواء وهم الزاجرات ومقدمهم الرعد.
ثم تحتهم ملائكة عالم الحياة وكرة الماء، وهم الساريات ومقدمهم الزاجر.
ثم تحتهم ملائكة عالم الذكر وكرة التراب وهم الناشرات ومقدمهم قاف.
والاسم الإلهي المتوجه على إيجاد الملائكة هو: القوي.
ثم المولدات وهي: المعدن والمتوجه على إيجاده الاسم: العزيز، والنبات المتوجه على إيجاده الاسم: الرزاق.
ثم الحيوان المتوجه على إيجاده الاسم: المذل، ثم الجن المتوجه على إيجاده الاسم: اللطيف، ثم نشأة جسد الإنسان المتوجه على إيجاده الاسم: الجامع.
ثم ما ظهر من أشخاص كل نوع من المعدن والنبات والحيوان.
ثم الصور المخلوقات من أعمال المكلفين، وهي آخر نوع.

ترتيب العالم بالمكان الوجودي في عالم الدنيا

العنصر الأعظم والأرواح المهيمة والقلم الأعلى واللوح المحفوظ، في عالم الملكوت الأعلى.
ثم المراتب المتوهمة المعقولة التي لا عين لها أي: الطبيعة ثم الهباء ثم الجسم الكل ثم الشكل الكل.

ثم العرش، وهو سقف الجنة.
ثم مراتب الجنان والرفارف والمثل.
ثم الكرسي، وهو أرض الجنة.
ثم فلك البروج الأطلس الذي هو المظهر الخارجي المحسوس للعرش.
ثم الفلك المكوكب الذي هو المظهر الخارجي المحسوس للكرسي.
ثم السماء السابعة ومظهرها الخارجي المحسوس فلك زحل.
ثم السماء السادسة ومظهرها الخارجي المحسوس فلك المشتري.
ثم السماء الخامسة ومظهرها الخارجي المحسوس فلك المريخ.
ثم السماء الرابعة ومظهرها الخارجي المحسوس فلك الشمس.
ثم السماء الثالثة ومظهرها الخارجي المحسوس فلك الزهرة.
ثم السماء الثانية ومظهرها الخارجي المحسوس فلك الكاتب.
ثم السماء الأولى ومظهرها الخارجي المحسوس فلك القمر.
ثم كور الأثير أي النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض بطباقها السبع.

ملاحظة: ينظر التناسب بين مراتب الوجود الثمانية والعشرين، والأسماء الحسنى المتوجهة على إيجادها، والمنازل الفلكية،والحروف اللفظية، وترتيب الأنبياء في أبواب كتاب "فصوص الحكم" حسب تسلسل أبوابه، وسور قرآنية، كل هذا ينظر تفصيله في كتابنا "المفاتيح الوجودية والقرآنية لفصوص الحكم لابن العربي".

ترتيب العالم بالمكان الوجودي في الآخرة

نفس الترتيب السابق نزولا حتى العرش، وتحته الجنان السبعة بالترتيب النازل التالي: جنة عدن وأعلاها الكثيب حيث يرى السعداء ربهم عز وجل، ثم تحتها الفردوس، ثم النعيم، ثم المأوى، ثم الخلد، ثم دار السلام، ثم دار المقامة. وأما الوسيلة فهي أعلى درجة في كل جنة وهي مخصوصة برسول الله ﷺ وحده. وأرض الجنة الفلك المكوكب الذي هو

سور الأعراف وهو الكرسي، وهو سقف جهنم بدركاتها السبعة التالية: سجين، ثم تحتها الحطمة، ثم لظى، ثم سقر، ثم السعير، ثم الجحيم، ثم جهنم. وفي هذه الدركات تكون الكواكب الدراري السبعة. أي أن ما يسمى في عصرنا بالمجموعة الشمسية كلها يتحول في الآخرة إلى النار، ما عدا أجزاء من الأرض فهي تتلطف متحولة إلى الجنة.

ترتيب العالم بالمكانة:

الإنسان الكامل، ثم القلم الأعلى، ثم الأرواح المهيمة، ثم اللوح المحفوظ،ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الفلك الأطلس، ثم الكثيب، ثم الوسيلة، ثم عدن، ثم الفردوس، ثم دار السلام، ثم دار المقامة، ثم المأوى، ثم الخلد، ثم النعيم، ثم فلك المنازل ثم البيت المعمور، ثم سماء الشمس القطبية، ثم القمر، ثم المشتري، ثم زحل، ثم الزهرة، ثم الكاتب، ثم المريخ، ثم الهواء، ثم الماء، ثم التراب، ثم النار، ثم الحيوان، ثم النبات، ثم المعدن.

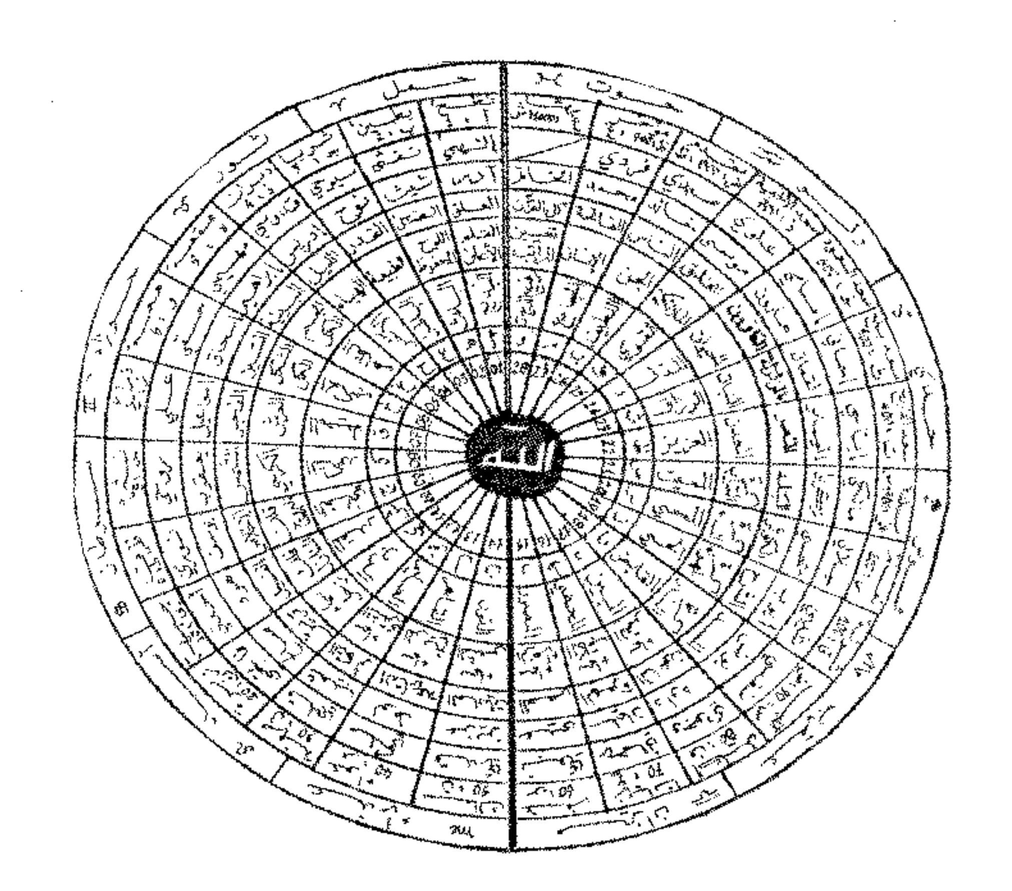
أما ترتيب الناس بالمكانة، فأفضلهم: الرسل، ثم الأنبياء، ثم الأولياء، ثم المؤمنون، ثم سائر الخلق.

الجدول الدائري

فيه مراتب الوجود كما فصلها الشيخ ابن العربي في الباب 198 من الفتوحات، وما يناسبها من الحروف اللفظية والحروف الرقمية وأعدادها، والمنازل والبروج الفلكية، وما يناسبها من الأنبياء وسور القرآن كما وضحناه في كتابنا "المفاتيح الوجودية والقرآنية لفصوص الحكم لابن العربي"

- في الدائرة الداخلية الأولى: رقم المرتبة وهو رقم باب الفص.
- الدائرة الثانية: للحروف اللفظية مرتبة حسب مخارجها بدءا من الصدر أى الهمزة: (ء) وانتهاء بالشفتين (و).

- الدائرة الثالثة: الاسم الإلهي المتوجه على إيجاد المرتبة.
- الدائرة الرابعة: اسم المرتبة الكونية.
- السورة المناسبة للفص والمرتبة.
- الدائرة الخامسة: السورة المناسبة للفص والمرتبة.
- – الدائرة السادسة: اسم نبي الفص من سيدنا آدم و انتهاء بسيدنا محمد عليهما الصلاة السلام.
- – الدائرة السابعة: وصف حكمة الفص كما ذكرها الشيخ في عنوان كل باب من الفص.
- الدائرة الثامنة: اسم المنزلة الفلكية المناسبة للمرتبة و معها الحرف الرقمي المناسب حسب الترتيب المشرقي (أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ)، والترتيب المغربي (أبجد هوز حطي كلمن صعفض قرست ثخذ ظغش). ومع كل حرف عدده بحساب الجمل الكبير.
- الدائرة التاسعة: للبروج الاثني عشر، لكل برج رمزه بدءا من الحمل وانتهاء بالحوت؛ وتحت كل برج منزلتان و ثلث منزلة كما هو معلوم في علم الفلك.



حضرات الوجود الخمس والتنزلات السبع

من كلام الشيخ أحمد التجاني (ت 1230هـ) في كتاب (جواهر المعاني)، نقلا من كتاب (الجواهر الخمس) لمحمد بن خطير الدين الهندي (ت 970هـ):

1- حضرةُ عالمِ الناسوت: وهي مرتبة وجود الأجسام الكثيفة.

2- حضرة عالم الملكوت: وهي مرتبة فيض الأنوار القدسية، وتمتد من السماء الأولى إلى السابعة، وتشمل عالَم المِثال، وعالَم الروحانية، وعالَم الأفلاك.

3- حضرة عالم الجبروت: وهي مرتبة فيض الأسرار الإلهية، وتمتد من السماء السابعة إلى الكرسي، وتشمل عالم الأرواح المجرَّدة،و عالم الملائكة.

4- حضرة عالم اللاَّهُوتِ: وهي مرتبة ظهور أسماء الله تعالى وصفاته بأسرارها وفيوضها وتجلياتها.

5- حضرة الهَاهُوتِ: وهي مرتبة البطون الذاتي الذي لا مَطمع لأحدٍ في نيلها إلا التعلق بها فقط.

وللمراتب في التنزيل سبْع تسميات؛ ولكل منها أسماء متعددة معبرة عن مظاهرها المختلفة:

- أسماء المرتبة الأولى: الذات الساذج، كُنْهُ الحق، وحضرةُ الطَمْسِ والعماءُ الذاتي، والبطونُ الأكبر.
- أسماء المرتبة الثانية: مرتبة الأحدية، أقدمُ قِدَم، أَحَدِيَّةٍ مطلقةٍ، أحدية وحدية، مكنون المكنون، أحدية صرف، حق الحق، ذات بحت، وجود بحت، عدم العدم، ذات صرف، ذات بلا تعدد، بطون البطون، وجود مطلق، مجهول النعت، الذات الهوية، ذات

مطلق، عين الكافور، ذات أحدية، مجرد الشؤون، أزل الأزل، لاتعينن أبد الآباد، أول لا نهاية، لاهوت آخر بلا نهاية، غيب الغيب، غيب مصون، مشكاة الغيب.

- أسماء المرتبة الثالثة: مرتبةُ الوحدة، الاسم الأعظم، الحقيقة المحمدية، أم الفيض، القلم الأعلى، البرزخية الكبرى، أم الكتاب، كنز الكنوز، عالم الجبروت، كنز الصفاة، عالم مطلق، موجود اجمالي، موجود أول، الوحدة الصرفة، أحدية الجمع، الدرة البيضاء، حقيقة الحقائق، برزخ البرازخ، الخلق الأول، الظل الأول، العقل الأول، المبدأ الأول، الظهور الأول، عالم الرموز، عالم الوحدة، عالم الصفاة.
- أسماء المرتبة الرابعة: مرتبةُ الواحدية، حضرة الألوهية، حضرة الجمع، حضرة الربوبية، منبعث الوجود، الموجود الفياض، ظاهر الوجود، ظل الوحدة، أحدية الكثرة، الظل الممدود، عالم الأسماء، صور الأسماء الإلهية، الأعيان الثابتة، أسماء الصفات، منشأ الكثرات، التعين الأول، البدء الثاني، النشاط الثاني، منزل القدس، الآن الدائم، قابلية الظهور، نفَس الرحمن - بفتح الفاء-، منتهى المعرفة، منتهى العارفين، منتهى العابدين، حق اليقين، عين اليقين، علم اليقين.
- أسماء المرتبة الخامسة: مرتبةُ الأرواح، التعيُّنُ الأول، عالمَ الأمر، النفوس المجرَّدةَ، عِلمَ الباطنِ، حقيقةَ الإنسان، قاب قوسين، معدن الأرواح، كنز الأرواح، مَجْمَعَ الأرواح، عالمَ المعاني، عالم الملكوت، عالم العقول، معاد الأرواح، مقام الأرواح، رتبة الأرواح.
- أسماء المرتبة السادسة: مرتبةُ المِثالِ، التعيُّنُ الرابعُ، الكونَ الجامعَ، مَنْشأ النُّور، رتبةَ الخيال المنفصِل، المركبات الطبيعية، مالك الجنان، باطن الملك، حضرة الأسماء، العقل الكلي، النفس الكلية، الطبيعة الكلية، الشكل الكلي، الهيولي الكلي، الجسم الكلي.
- أسماء المرتبة السابعة: مرتبةُ الحِسِّ، عالمُ الأجسام، عالم الحس، المركبات الكثيفة، عالم الشهادة، عالم الملك، عالمَ الخَلق.
- مرتبةَ الإنسانِ التي هي المرتبةُ الجامعةُ.

مراتب الوجود عند الشيخ عبدالكريم الجيلي:

في كتابه (مراتب الوجود) صنف الشيخ عبد الكريم مراتب الوجود في أربعين مرتبة، نذكر أسماءها في ما يلي:

المراتب الإلهية:

1- الذات الإلهية الساذج – الغيب المطلق - غيب الغيب - مجهول الغيب – منقطع الإشارات – العدم المقدم على الوجود – حقيقة الوجود البحت.

2- أول التنزلات الذاتية – التجلي الأول – الأحدية – الوجود المطلق من غير نسبة إلى حدوث وقدم – رابطة البطون والظهور – البرزخية الكبرى – الشأن الصرف – العشق المجرد عن نسبة العاشق والمعشوق – العلم المطلق من غير نسبة إلى العالم والمعلوم – أحدية الجمع – مرتبة الهوية – غيب الأسماء والصفات.

3- التنزل الثاني – الواحدية – منشأ الكثرة بداية – تلاشي الكثرة نهاية – قابلية الظهور والبطون – العين الثابتة – منشئ السوى – حضرة الجمع والجود – حضرة الأسماء والصفات.

4- الألوهية – الظهور الصرف – منشأ الكثرة الوجودية – حضرة التعينات الإلهية – حضرة جمع الجمع – مجلى الأسماء والصفات – الحضرة الأكملية – مرتبة المراتب.

5- الرحمانية– الوجود الساري – نفس الرحمان(بفتح الفاء).

6- الربوبية – موقع الجلال والجمال – الحضرة الكمالية – المجلى الأقدس المحيط – حضرة القدس والتنزيه.

7- المالكية – حضرة نفوذ الأمر والنهي.

8- مرتبة الأسماء والصفات النفسية الثمانية: الحي العليم المريد القدير السميع البصير المتكلم الباقي. وإليها ترجع بقية الأسماء الحسنى.

9- حضرة الأسماء الجلالية: كالكبير والعزيز والعظيم والجليل والماجد.

10- حضرة الأسماء الجمالية: كالرحيم والسلام والمؤمن واللطيف. ويلحق بها الأسماء الإضافية كالأول والآخر والظاهر والباطن والقريب.

11- حضرة الأسماء الفعلية بقسميها الجلالي والجمالي. وهي آخر التنزلات الإلهية الحقية.

12- المرتبة البرزخية بين الحق والخلق: حضرة الإمكان.

13- أول التنزلات الإلهية الخلقية – العقل الأول – القلم الأعلى – الروح المحمدي.

14- الروح الأعظم – النفس الكلية – اللوح المحفوظ – الإمام المبين – إمام الكتاب.

15- العرش – الجسم الكلي – الإستواء الرحماني.

16- الكرسي – منشأالفعلية.

17- عالم الأرواح العلوية – عالم الملائكة المهيمة في جلال الله وجماله – العالون المقربون – الحافون بالعرش – عالم الجبروت الأعلى.

18- الطبيعة المجردة المجملة للطبائع الأربعة (الحرارة واليبوسة والبرودة والرطوبة)، الجامعة لما قبل خلق الدنيا، وللدنيا والبرزخ والآخرة وعوالم المثال والخيال والسمسمة وقابلية الظهور والبطون.

19- الهيولى – حضرة التشكيل والتصوير.

20- الهباء وهو مكان حكمي لا وجودي، أوجد الله العالم فيه. وكذلك الطبيعة والهيولى وجودهما حكمي لا عيني.

21- الجوهر الفرد أصل الأجسام.

22- المركبات.

23- الفلك الأطلس المحرك لجميع الأفلاك التي تحته، ولا نجم فيه.

24- فلك الجوزاء، وهو كوكب حكمي لا وجود له بعينه، وإنما هو عبارة عن بعدين بين الشمس والقمر، يسمى الواحد رأسا والآخرذنبا، وهما سبب الكسوف تبعا لقطع الأرض أو القمرللبعدين.

25- فلك الأفلاك المكوكب، فيه جميع الكواكب والنجوم ما خلا السبعة الجواري في السماوات السبعة.

26- إلى 32) السماوات السبعة بكواكبها حسب ترتيبها التنازلي: زحل- المشتري- بهرام وهو المريخ- الشمس-الزهرة- عطارد- القمر.

32- إلى 39) كرة النارثم الهواء ثم الماء ثم التراب ثم المعدن ثم النبات ثم الحيوان.

40- الإنسان وهو الحضرة الجامعة.

في الإنسان الكامل، وأنه محمد ﷺ وأنه مقابل للحق والخلق

يقول الشيخ عبد الكريم الجيلي في الباب 60 من كتابه "الإنسان الكامل" ما خلاصته:

إنّ أفراد هذا النوع الإنساني كل واحد منهم نسخة للآخر بكماله، لا يفقد في أحد منهم مما في الآخر إلا بحسب العارض، كمن تقطع يداه ورجلاه، أو يخلق أعمى لما عرض له في بطن أمه، ومتى لم يحصل العارض فهم كمرآتين متقابلتين يوجد في كل واحدة منهما ما يوجد في الأخرى، ولكن منهم من تكون الأشياء فيه بالقوة، ومنهم من تكون فيه بالفعل، وهم الكمّل من الأنبياء والأولياء. ثم إنهم متفاوتون في الكمال فمنهم الكامل والأكمل، ولم يتعين أحد منهم بما تعين به سيدنا محمد ﷺ في هذا الوجود من الكمال الذي قطع له بانفراده فيه، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض اقواله، فهو الإنسان الكامل، والباقون من الأنبياء والأولياء والكمل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل.

واعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين. ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان. وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة، فالأديب إذا رآه في الصور المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه، وإذا رآه في صورة ما من الصور وعلم أنه محمد، فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية.

ثم إياك أن تتوهم شيئا في قولي من مذهب التناسخ، حاشا لله وحاشا رسول الله ﷺ أن يكون ذلك مرادي، بل إن رسول الله ﷺ له من التمكين في التصور بكل صورة يتجلى في هذه الصورة، وقد جرت سنته ﷺ أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلي شأنهم ويقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم.

واعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته. فأول ما يبدو في مقابلته للحقائق الخلقية: يقابل العرش بقلبه، ويقابل الكرسي بإنيته، ويقابل سدرة المنتهى بمقامه، ويقابل القلم الأعلى بعقله، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، ويقابل العناصر بطبعه، ويقابل الهيولي بقابليته، ويقابل الهباء بحيز هيكله، ويقابل الفلك الأطلس برأيه، ويقابل الفلك المكوكب بمدركته، ويقابل السماء السابعة بهمته، ويقابل السماء السادسة بوهمه، ويقابل السماء الخامسة بهمه، ويقابل السماء الرابعة بفهمه، ويقابل السماء الثالثة بخياله، ويقابل السماء الثانية بفكره، ويقابل السماء الأولى بحافظته. ثم يقابل زحل بالقوى اللامسة، ويقابل المشتري بالقوى الدافعة، ويقابل المريخ بالقوى المحركة، ويقابل الشمس بالقوى الناظرة، ويقابل الزهرة بالقوى المتلذذة، ويقابل عطارد بالقوى الشامة، ويقابل القمر بالقوى السامعة. ثم يقابل فلك النار بحرارته، ويقابل فلك الماء ببرودته، ويقابل فلك الهواء برطوبته، ويقابل فلك التراب بيبوسته. ثم يقابل الملائكة بخواطره، ويقابل الجن والشياطين بوسواسه، ويقابل البهائم بحيوانيته، ويقابل الأسد بالقوى الباطشة، ويقابل الثعلب بالقوى الماكرة، ويقابل الذئب بالقوى الخادعة، ويقابل القرد بالقوى الحاسدة، ويقابل الفأر بالقوى الحريصة، وقس على ذلك باقي قواه. ثم إنه يقابل النار بالمادة الصفراوية، ويقابل الماء بالمادة البلغمية، ويقابل الريح بالمادة الدموية، ويقابل التراب بالمادة السوداوية. ثم يقابل السبعة أبحر بريقه ومخاطه وعرقه ونقاء أذنه ودمعه وبوله والسابع المحيط، وهو المادة الجارية بين الدم والعرق والجلد، منها تتفرع تلك الستة ؛ ولكل واحد طعم، فحلو وحامض، ومر وممزوج، ومالح ونتن وطيب. ثم يقابل الجوهر بهويته وهي ذاته، ويقابل العرض بوصفه، ثم يقابل الجمادات بأنيابه، فإن الناب إذا بلغ وأخذ حده في البلوغ بقي شبه الجمادات لا يزيد ولا ينقص وإذا كسرته لا يلتحم بشيء،

ثم يقابل النبات بشعره وظفره، ويقابل الحيوان بشهوانيته، ويقابل مثله من الآدميين ببشريته وصورته. ثم يقابل أجناس الناس، فيقابل الملك بروحه، ويقابل الوزير بنظره الفكري، ويقابل القاضي بعلمه المسموع، ورأيه المطبوع، ويقابل الشرطي بظنه، ويقابل الأعوان بعروقه وقواه جميعها، ويقابل المؤمنين بيقينه، ويقابل المشركين بشكه وريبه. فلا يزال يقابل كل حقيقة من حقائق الوجود برقيقة من رقائقه، فقد بينا فيما مضى من الأبواب خلق كل ملك مقرب من كل قوى من الإنسان الكامل (إسرافيل من قلبه، وجبريل من العقل الأول، وعزرائيل من وهمه، وميكائيل من همته)، وبقي أن نتكلم عن مقابلة الأسماء والصفات.

واعلم أن نسخة الحق تعالى كما أخبر ﷺ حيث قال: (خلق الله آدم على صورة الرحمن) وفي حديث آخر (خلق الله آدم على صورته) وذلك أن الله تعالى حي عليم قادر مريد سميع بصير متكلم، وكذلك الإنسان حي عليم..الخ، ثم يقابل الهوية بالهوية، والإنية بالإنية، والذات بالذات، والكل بالكل، والشمول بالشمول، والخصوص بالخصوص. وله مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية، وقد نبهنا عليها في هذا الكتاب في غير ما موضع، وأما هنا فلا يجوز لنا أن نترجم عنها، فيكفي هذا القدر من التنبيه عليها.

ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل؛ فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكن أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الاحزاب 72]، يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة، جهولا بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدري.

واعلم أن الإنسان الكامل تنقسم جميع الأسماء والصفات له قسمين: فقسم يكون عن يمينه كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وأمثال ذلك ؛ وقسم يكون عن يساره، كالأزلية والأبدية والأولية والآخرية وأمثال ذلك ؛ ويكون له وراء الجميع لذة سريانية تسمى لذة الألوهية يجدها في وجود جميعه بحكم الانسحاب، حتى أنّ بعض الفقراء تمنى استرساله في تلك اللذة، ولا يغرنّك كلام من يزيف هؤلاء، فإنه لا معرفة له بهذا المقام. ويكون للإنسان الكامل فراغ عن متعلقاته كالأسماء والصفات والذات، لا يعلم في الوجود غير هويته بحكم اليقين والكشف، يشهد صدور الوجود أعلاه وأسفله منه، ويرى متعددات أمر الوجود في ذاته كما يرى أحدنا خواطره وحقائقه. وللإنسان الكامل تمكين من منع الخواطر عن نفسه جليلها ودقيقها، ثم إنّ تصرفه في الأشياء لا عن اتصاف ولا عن آلة ولا عن اسم ولا عن رسم، بل كما يتصرّف أحدنا في كلامه وأكله وشربه. وللإنسان الكامل ثلاث برازخ وبعدها المقام المسمى بالختام: البرزخ الأول يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات. البرزخ الثاني يسمّى التوسط وهوفلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات واطلع على ما شاء من المغيبات. البرزخ الثالث وهو معرفة التنوّعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية، لا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة، فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان، فإذا تمكّن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام، وليس بعد ذلك إلا الكبرياء، وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية، والناس في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

ترتيب القوى الباطنية للإنسان وعلاقاتها مع بعضها البعض

في الباب 56 من كتابه النفيس (عوارف المعارف) أعطى الشيخ العارف شهاب الدين السهروردي (توفي سنة 632 هـ) تفصيلا بديعا للقوى الباطنة للإنسان أي: الروح العلوي، والروح الحيواني، والنفس ومراتبها، والقلب، والعقل، والسر، والبصيرة، ونلخصه في ما يلي:

الروح الإنساني العلوي السماوي من عالم الأمر، والروح الحيواني البشري من عالم الخلق، وهو محل الروح العلوي ومورده. وهذا الروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة، ينبعث من القلب – أعني بالقلب ههنا المضغة اللحمية المعروفة الشكل المودعة في الجانب الأيسر من الجسد، وينتشر في تجاويف العروق الضوارب ؛ وهذه الروح لسائر الحيوانات، ومنه تفيض قوى الحواس، وهو الذي قوامه بإجراء سنة الله بالغذاء غالبا، ويتصرف بعلم الطب فيه باعتدال مزاج الأخلاط. ولورود الروح الانساني العلوي على هذا الروح تجنس الروح الحيواني وباين أرواح الحيوانات، واكتسب صفه أخرى فصار نفسا محلا للنطق والإلهام، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس 7-8]، فتسويتها بورود الروح الإنساني عليها وانقطاعها عن جنس أرواح الحيوانات. فتكونت النفس بتكوين الله تعالى من الروح العلوي، وصار تكون النفس التي هي الروح الحيواني من الآدمي من الروح العلوي في عالم الأمر، كتكون حواء من آدم في عالم الخلق، وصار بينهما من التألف والتعاشق كما بين آدم وحواء، وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه. قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الاعراف 189]، فسكن آدم إلى حواء، وسكن الروح الإنساني العلوي إلى الروح الحيواني وصيره نفسا.

وتكوّن من سكون الروح إلى النفس القلب، وأعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية، فالمضغة اللحمية من عالم الخلق، وهذه اللطيفة من عالم الامر. وكان تكوّن القلب من الروح والنفس في عالم الأمر كتكون الذرية من آدم وحواء في عالم الخلق. ولولا المساكنة بين الزوجين الذين أحدهما الروح والآخر النفس ما تكون القلب. فمن القلوب

قلب متطلع إلى الأب الذي هو الروح العلوي ميال إليه، وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله ﷺ فيما رواه حذيفة ﷺ قال: "القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن، وقلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر، وقلب مربوط على غلافه فذلك قلب المنافق، وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق، فمثل الإيمان فيه مثل البقلة يمدها الماء الطيب، ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد، فأي المادتين غلبت عليه حكم له بها". والقلب المنكوس ميال إلى الأم التي هي النفس الأمارة بالسوء. ومن القلوب قلب متردد في ميله إليها، وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة.

والعقل جوهر الروح العلوي ولسانه الدال عليه، وتدبيره للقلب المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البارّ، والزوج للزوجة الصالحة؛ وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الأمارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق، والزوج للزوجة السيئة؛ فمنكر لهما من وجه ومنجذب إلى تدبيرهما من وجه؛ إذ لا بد له منهما.

وقول القائلين واختلافهم في محل العقل: فمن قائل إن محله الدماغ، ومن قائل إن محله القلب كلام القاصرين عن درك حقيقة ذلك، واختلافهم في ذلك لعدم استقرار العقل على نسق واحد، وانجذابه إلى البار تارة وإلى العاق أخرى، وللقلب والدماغ نسبة إلى البارّ والعاق، فإذا رؤي في تدبير العاق قيل مسكنه الدماغ، وإذا رئي في تدبير البارّ قيل مسكنه القلب؛ فالروح العلوي يهم بالارتفاع إلى مولاه تشوقا وحنوا وتنزها عن الأكوان، ومن الأكوان القلب والنفس؛ فإذا ارتقى الروح يحنو القلب إليه حنوّ الولد الحنين البار إلى الوالد، وتحن النفس إلى القلب الذي هو الولد حنين الوالدة الحنينة إلى ولدها، وإذا حنت النفس ارتقت من الأرض وانزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانطوى هواها وانحسمت مادته وزهدت في الدنيا وتجافت عن دار الغرور وأنابت إلى دار الخلود. وقد تخلد النفس التي هي الأم إلى الأرض بوضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني الجنس، ومستندها في ركونها إلى الطبائع التي هي أركان العالم السفلي. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾ [الاعراف 176]، فإذا سكنت النفس التي هي الأم إلى الأرض

انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم، وينجذب الروح إلى الولد الذي هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده، فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه . وفي هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ﴿ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ [يس 38].

وقد ورد في أخبار داود ﷺ أنه سأل ابنه سليمان: أين موضع العقل منك؟ قال: القلب؛ لأنه قالب الروح، والروح قالب الحياة.

وقيل: النفس لطيفة مودعة في القالب، منها الأخلاق والصفات المذمومة، كما أن الروح لطيفة مودعة في القلب، منها الأخلاق والصفات المحمودة، كما أن العين محل الرؤية، والأذن محل السمع، والأنف محل الشم، والفم محل الذوق، وهكذا النفس محل الأوصاف المذمومة والروح محل الأوصاف المحمودة. وجميع أخلاق النفس وصفاتها من أصلين، أحدهما الطيش، والثاني الشره، وطيشها من جهلها، وشرهها من حرصها. وشبهت النفس في طيشها بكرة مستديرة على مكان أملس مصلوب، لا تزال متحركة بجبلتها ووضعها؛ وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلقى نفسه على ضوء المصباح ولا تقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه، ومن الطيش توجد العجلة وقلة الصبر، والصبر جوهر العقل، والطيش صفة النفس، وهواها وروحها لا يغلبه إلا الصبر، إذ العقل يقمع الهوى، ومن الشره يظهر الطمع والحرص.

وصفات النفس لها أصول من أصل تكونها، لأنها مخلوقة من تراب، ولها بحسبه وصف، وقيل: وصف الضعف في الآدمي من التراب، ووصف البخل فيه من الطين، ووصف الشهوة فيه من الحمأ المسنون، ووصف الجهل فيه من الصلصال. وقيل قوله: ﴿كَٱلۡفَخَّارِ﴾[الرحمن 14]، فهذا الوصف فيه شيء من الشيطنة لدخول النار في الفخار؛ فمن ذلك الخداع والحيل والحسد؛ فمن عرف أصول النفس وجبلاتها عرف أن لا قدرة له عليها إلا بالاستعانة ببارئها وفاطرها، فلا يتحقق العبد بالإنسانية إلا بعد أن يدبر دواعي الحيوانية فيه بالعلم والعدل، وهو رعاية طرفي الإفراط والتفريط، ثم بذلك تتقوى إنسانيته

ومعناه ويدرك صفات الشيطنة فيه والأخلاق المذمومة، وكمال إنسانيته يتقاضاه أن لا يرضى لنفسه بذلك، ثم تنكشف له الأخلاق التي تنازع بها الربوبية من الكبر والعز ورؤية النفس والعجب وغير ذلك، فيرى أن صرف العبودية في ترك المنازعة للربوبية.

والله تعالى ذكر النفس في كلامه القديم بثلاثة أوصاف: بالطمأنينة، قال: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر27]؛ وسماها لوامة، قال: ﴿ لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۝ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[القيامة 1-2]؛ وسماها أمّارة، فقال: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف 53]، وهي نفس واحدة. ولها صفات متغايرة، فإذا امتلأ القلب سكينة خلع على النفس خلع الطمأنينة، لأن السكينة مزيد الإيمان، وفيها ارتقاء القلب إلى مقام الروح لما منع من حظ اليقين. وعند توجه القلب إلى محل الروح تتوجه النفس إلى محل القلب، وفي ذلك طمأنينتها؛ وإذا انزعجت من مقار جبلاتها ودواعي طبيعتها متطلعة إلى مقار الطمأنينة فهي لوامة؛ لأنها تعود باللائمة على نفسها لنظرها وعلمها بمحل الطمأنينة ثم انجذابها إلى محلها التي كانت فيه أمارة بالسوء؛ وإذا أقامت في محلها لا يغشاها نور العلم والمعرفة، فهي على ظلمتها أمارة بالسوء؛ فالنفس والروح يتطاردان؛ فتارة يملك القلب دواعي الروح، وتارة يملكه دواعي النفس.

وأما السر فقد أشار القوم إليه، ووجدت في كلام القوم أن منهم من جعله بعد القلب وقبل الروح. ومنهم من جعله بعد الروح وأعلى منها وألطف. وقالوا: السر محل المشاهدة، والروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة. والسر الذي وقعت إشارة القوم إليه غير مذكور في كتاب الله، وإنما المذكور في كلام الله الروح والنفس وتنوع صفاتها والقلب والفؤاد والعقل. وحيث لم نجد في كلام الله تعالى ذكر السر بالمعنى المشار إليه، ورأينا اختلاف القوم فيه ؛ فنقول - والله أعلم: الذي سموه سراً ليس هو بشيء مستقل بنفسه له وجود وذات كالروح والنفس، وإنما لما صفت النفس وتزكت انطلق الروح من وثاق ظلمة النفس، فأخذ في العروج إلى أوطان القرب، وانتزع القلب عند ذلك عن مستقره متطلعاً إلى الروح؛

فاكتسب وصفاً زائداً على وصفه، فانعجم على الواجدين ذلك الوصف حيث رأوه أصفى من القلب فسموه سراً.

ولما صار للقلب وصف زائد على وصفه بتطلعه إلى الروح اكتسب الروح وصفاً زائداً في عروجه وانعجم على الواجدين فسموه سراً، والذي زعموا أنه ألطف من الروح: روح متصفة بوصف أخص مما عهدوه، والذي سموه قبل الروح سراً: هو قلب اتصف بوصف زائد غير ما عهدوه. وفي مثل هذا الترقي من الروح والقلب تترقى النفس إلى محل القلب، وتنخلع من وصفها فتصير نفساً مطمئنة تريد كثيراً من مرادات القلب من قبل إذ صار القلب يريد ما يريد مولاه متبرئاً من الحول والقوة والإرادة والاختيار، وعندها ذاق طعم صرف العبودية حيث صار حراً عن إرادته واختياراته.

وأما العقل فهو لسان الروح وترجمان البصيرة، والبصيرة للروح بمثابة القلب، والعقل بمثابة اللسان.وقد ورد في الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: "أَوَّلُ مَا خَلَقَ الله العَقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: انْطُقْ فَنطَقَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: اصْمُتْ فَصمَتَ، فَقَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلالِي وَعَظَمَتِي وكِبْرِيَائِي وَسُلْطَانِي وَجَبَرُوتِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلا أَكْرَمَ عَلَيَّ مِنْكَ، بِكَ أُعْرَفُ، وَبِكَ أُحْمَدُ، وَبِكَ أُطَاعُ، وَبِكَ آخُذُ، وَبِكَ أُعَاتِبُ، وَلَكَ الثَّوَابُ وَعَلَيْكَ العِقَابُ، وَمَا أَكْرَمْتُكَ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الصَّبْرِ" وقال ﷺ: "لا يُعْجِبَنَّكُمْ إِسْلامُ رَجُلٍ حَتَّى تَعْلَمُوا ما عَقَلُهُ عَقْلُهُ".

وقيل: عقل الإيمان مسكنه في القلب ومتعمله في الصدر بين عيني الفؤاد، والذي ذكرناه – من كون العقل لسان الروح – هو عقل واحد ولكنه على ضربين: فإذا انتصب واستقام تأيد بالبصيرة واعتدل ووضع الأشياء في مواضعها، وهذا العقل هو المستضيء بنور الشرع؛ لأن انتصابه واعتداله هداه إلى الاستضاءة بنور الشرع، لكون الشرع ورد على لسان النبي المرسل، وذلك لقرب روحه من الحضرة الإلهية ومكاشفة بصيرته التي هي للروح بمثابة القلب بقدرة الله وآياته واستقامة عقله بتأييد البصيرة. فالبصيرة تحيط بالعلوم التي يستوعبها العقل والتي يضيق عنها نطاق العقل، لأنها تستمد من كلمات الله التي ينفد البحر دون نفادها. والعقل ترجمان تؤدي البصيرة إليه من ذلك شطرا، كما يؤدي القلب إلى اللسان

بعض ما فيه ويستأثر ببعضه دون اللسان. ولهذا المعنى من جمد على مجرد العقل من غير الاستضاءة بنور الشرع حظي بعلوم الكائنات التي هي الملك، والملك ظاهر الكائنات.

ومن استضاء عقله بنور الشرع تأيد بالبصيرة فاطلع على الملكوت، والملكوت باطن الكائنات اختص بمكاشفته أرباب البصائر والعقول دون الجامدين على مجرد العقول. وقد قال بعضهم: إن العقل عقلان، عقل للهداية مسكنه في القلب وذلك للمؤمنين الموقنين ومتعمله الصدر بين عيني الفؤاد، والعقل الآخر مسكنه في الدماغ ومتعمله في الصدر بين عيني الفؤاد. فبالأول يدبر أمر الآخرة، وبالثاني يدبر أمر الدنيا. والذي ذكرناه أنه عقل واحد إذا تأيد بالبصيرة دبر الأمرين، وإذا تفرد دبر أمرا واحدا وهو أوضح وأبين. والله الملهم للصواب. انتهى.

أوصاف جامعة للقوى الباطنة للإنسان وجمعيته:

روى الإمام الشعراني في كتابه "الطبقات الكبرى" عن أستاذه الشيخ علي الخواص قوله:

[العلم والمعرفة والإدراك والفهم والتمييز من أوصاف العقل. والسمع والبصر والحاسة والذوق والشم والشهوة والغضب من أوصاف النفس. والتذكر والمحبة والتسليم والإنقياد والصبر من أوصاف الروح. والفطرة والإيمان والسعادة والنور والهدى واليقين من أوصاف السر. والعقل والنفس والروح والسر المجموع أوصاف للمعنى المسمى بإنسان، وهي حقيقة واحدة غير متميزة. وهذه الحقيقة وأوصافها روح هذا القالب المتحرك المتميز. والجميع روح صورة هذا القالب. والمجموع من الجميع روح جميع العالم].

ملحق للمترجم على الباب السادس عشر

نظرا للأهمية الأساسية للعقل الكلي في هذا الباب، نورد في ما يلي أنفس نصوص العرفان الإسلامي حوله، نقلا من كتابنا "الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية ابن العربي":

أولا: العقل، من حيث هو موضوع، يجمع في ساحته كل المواضيع، بلا استثناء، ويقبل كل "الأشياء" المتجانسة والمتنافرة (المركبة بواسطة الخيال)، الخاضعة لقواعد المنطق العقلي عموما، والمخالفة لها. فهو من هذه الجهة: عقل قابل.

والعقل من حيث هو منهج، محدود الأدوات، لا يستطيع التفكير إلا في مساحة ضيقة، خاضعة لقواعد المنطق الذاتي له، ولا يتجاوزها. وهو من هذه الجهة: عقل مفكر.

فموضوع: "الله" هو موضوع لا يستطيع العقل التفكير فيه (في ذاته وماهيته)، ولكنه يقبل التعامل معه كمعطى لغوي ومعرفي... وقس على ذلك كل المواضيع المشابهة... ولكن هذا التعامل خاضع لشرط: ليس كل ما يستحيل عقلا، يستحيل نسبة إلهية، وليس كل جواز عقلي تقبله النسبة الإلهية.... وعليه، فإن العقل مضطر، في تعامله مع هذه المواضيع، أن يستند إلى الوحي، باعتباره مصدرا للشروط المنسوبة للمواضيع الإلهية، بعيدا عن كل وصاية عقلية على مثل هذه المواضيع. لذلك قال الشيخ الأكبر في مسائله التي ذكرها في مقدمة المجلد الأول من كتابه: الفتوحات المكية:

"أما بعد فإن للعقول حداً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبة إلهية، كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة إلهية"[3]. انتهى

ثانيا: يترتب على ما سبق تقريره، تعريف جديد للعلم، باعتباره إدراكا لكل ما هو قابل للإدراك العقلي. أما ما هو خارج عن الإدراك العقلي، بحكم موضوعه، فإن الشعور بعدم الإدراك، والإحساس بقصور الإدراك، هو حقيقة العلم به، أي العلم بحدوده.

---

(3) الفتوحات المكية، المقدمة، الفصل الرابع: في معرفة التخليص والترتيب باللسان اليمني.

فالإدراك لكل مدرَك (بفتح الراء) واللا إدراك لكل ما هو ميتا إدراك (أي ما فوق الإدراك). وهذا ما جعل الصديق ﷺ يقول: العجز عن درك الإدراك: إدراك.

ولا ينتج عن اللا إدراك لكل ما جاوز الحدّ العقلي، قصور عام في الإدراك... لأن هذا النوع من المدركات، نشهدها من حيث آثارها لا من حيث عينها... وعلى هذا: لا تحصل المعرفة من الكسب العقلي، وإنما من المجال الآخر: الوحي، بما هو المعرفة القلبية عموما.

قال الشيخ الأكبر في الفتوحات:

"فإن قيل لك: فما هو العلم؟ فقل: درك المدرك على ما هو عليه في نفسه، إذا كان دركه غير ممتنع. وأما ما يمتنع دركه، فالعلم به هو لا دركه، كما قال الصديق: العجز عن درك الإدراك إدراك. فجعل العلم بالله هو لا دركه، فاعلم ذلك. ولكن لا دركه من جهة كسب العقل، كما يعلمه غيره، ولكن دركه من وجوده وكرمه ووهبه كما يعرفه العارفون أهل الشهود لا من قوة العقل من حيث نظره"[4]. انتهى

ثالثا: نستنتج مما سبق، أن معرفة الله تعالى، لا تتم بالعقل الكسبي النظري، إلا من حدّ الآثار... أي من حيث العلم بالوجود، أي افتقار الممكنات له، وما جاوز ذلك، فإنه من اختصاص الكشف الرباني، أي الوحي. فمعرفة الإنسان لربّه تقف عند هذا الشعور (المدرَك بالعقل) بالافتقار إلى موجد ومكون... وما عدا ذلك يعجز العقل عن البحث فيه، فنضطر إلى الاستنجاد بالمعرفة السماوية، التي تقف على تماس الإدراك العقلي، لتهب لنا معرفة بالأسماء والصفات والأفعال، من باب التشبيه اللغوي (الخيال)، ومن باب أيضا: الحقائق المنزلة (الكشف). لذلك يرى الشيخ الأكبر، في الفتوحات:

"...أن الله تعالى لا يعلم بالدليل أبداً، لكن يعلم أنه موجود، وإن العالم مفتقر إليه افتقاراً ذاتياً لا محيص له عنه البتة. قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[فاطر15]، فمن أراد أن يعرف لباب التوحيد فلينظر في الآيات الواردة

---

[4] الفتوحات المكية، المقدمة، الفصل الثالث: في معرفة العلم والعالم والمعلوم.

في التوحيد من الكتاب العزيز التي وحد بها نفسه، فلا أحد أعرف من الشيء بنفسه، فلتنظر بما وصف نفسه، وتسأل الله تعالى أن يفهمك ذلك، فستقف على علم إلهي لا يبلغ إليه عقل بفكره أبد الآباد[5]. انتهى.

رابعا: يظهر لنا إشكال: من كون العقل قاصرا عن إدراك الكثير من المواضيع، في حين أن الله تعالى أمرنا أن نتخذه إماما في عديد من الآيات: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾و﴿لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. بل إن الإشكال يتعاظم، حين نقر بأهمية التفكر في القرآن، في حين كنا أقررنا أن المعرفة القلبية المستندة إلى الوحي، هي حقيقة الإدراك؟.

ولإزالة هذا اللبس، الذي هو في الحقيقة، فهم مغلوط لما طلبه منا الله عز وجل، نقول: إن الله تعالى، لما خلق العقل قاصرا عن الإدراكات الغيبية الإلهية، أمره بالتفكر في أن علمه بها، لا يكون إلا به، من وحيه ومصدره، لا مستقلا بنفسه. وهذا ما غفل عنه أكثر الناس، حيث مجدوا العقل وأعلنوا استقلاله، وهذا ما عرفه أهل العرفان، فعمدوا إلى قلوبهم، ففرغوها من التعلق بما سوى الله تعالى، وجعلوها قابلة للكشف والإلهام، حاكمين بذلك على العقل بالاتباع للوحي.

قال الشيخ الأكبر في الفتوحات:

وذلك لأن العقل خلق ساذجاً، ليس عنده من العلوم النظرية شيء، وقيل للفكر: ميّز بين الحق والباطل، الذي في هذه القوة الخيالية، فينظر بحسب ما يقع له، فقد يحصل في شبهة، وقد يحصل في دليل عن غير علم منه بذلك، ولكن في زعمه أنه عالم بصور الشبه من الأدلة، وأنه قد حصل على علم، ولم ينظر إلى قصور المواد التي استند إليها في اقتناء العلوم، فيقبلها العقل منه ويحكم بها، فيكون جهله أكثر من علمه بما لا يتقارب.

ثم إن الله كلف هذا العقل معرفته سبحانه ليرجع إليه فيها لا إلى غيره، ففهم العقل نقيض ما أراد به الحق بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾و﴿لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ فاستند إلى الفكر، وجعله إماماً يقتدى به، وغفل عن الحق في مراده بالتفكر، أنه خاطبه أن يتفكر فيرى

(5) الفتوحات المكية، المقدمة، الفصل الثالث: في معرفة العلم والعالم والمعلوم.

أن علمه بالله لا سبيل إليه إلا بتعريف الله، فيكشف له عن الأمر على ما هو عليه، فلم يفهم كل عقل هذا الفهم، إلا عقول خاصة الله من أنبيائه وأوليائه، يا ليت شعري هل بأفكارهم قالوا بلى، حين أشهدهم على أنفسهم في قبضة الذرية من ظهر آدم؟؟ لا والله، بل عناية، إشهاده إياهم ذلك عند أخذه إياهم عنهم من ظهورهم، ولما رجعوا إلى الأخذ عن قواهم المفكرة في معرفة الله، لم يجتمعوا قط على حكم واحد في معرفة الله، وذهب كل طائفة إلى مذهب، وكثرت القالة في الجناب الإلهي الأحمى، واجترؤا غاية الجراءة على الله، وهذا كله من الابتلاء الذي ذكرناه من خلقه الفكر في الإنسان، وأهل الله افتقروا إليه في ما كلفهم من الإيمان به في معرفته، وعلموا أن المراد منهم رجوعهم إليه في ذلك، وفي كل حال، فمنهم القائل: سبحان من لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته، ومنهم من قال: العجز عن درك الإدراك إدراك، وقال ﷺ لا أحصي ثناء عليك وقال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[طه 110]، فرجعوا إلى الله في المعرفة به، وتركوا الفكر في مرتبته، ووفوه حقه، لم ينقلوه إلى ما لا ينبغي له التفكر فيه.

وقد ورد النهي عن التفكر في ذات الله، والله يقول: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ فوهبهم الله من معرفته ما وهبهم، وأشهدهم من مخلوقاته ومظاهره ما أشهدهم، فعلموا أنه ما يستحيل عقلاً من طريق الفكر لا يستحيل نسبة إلهية...."[6] انتهى

خامسا: كيف يعرف الله؟ يجيب الشيخ الأكبر على هذا السؤال في الفتوحات بقوله:

"..... إن الإنسان إنما يدرك المعلومات كلها بإحدى القوى الخمس:

القوة الحسية، وهي على خمس، الشم والطعم واللمس والسمع والبصر،.........

والباري سبحانه ليس بمحسوس، أي ليس بمدرك بالحس عندنا في وقت طلبنا المعرفة به، فلم نعلمه من طريق الحس.

وأما القوة الخيالية، فإنها لا تضبط إلا ما أعطاها الحس: إما على صورة ما أعطاها، وإما على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض، وإلى هنا انتهت

---

[6] الفتوحات المكية، الباب السابع: في معرفة بدء الجسوم الإنسانية.

طريقة أهل الفكر في معرفة الحق، فهو لسانهم ليس لسانا، وإن كان حقاً، ولكن ننسبه إليهم، فإنه نقل عنهم، فلم تبرح هذه القوة كيفما كان إدراكها عن الحس البتة، وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا، فقد بطل تعلق الخيال به.

وأما القوة المفكرة، فلا يفكر الإنسان أبداً إلا في أشياء موجودة عنده، تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل، ومن الفكر فيها في خزانة الخيال، يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التي فكر فيها مناسبة، ولا مناسبة بين الله وبين خلقه، فإذن لا يصح العلم به من جهة الفكر، ولهذا منعت العلماء من الفكر في ذات الله تعالى.

وأما القوة العقلية فلا يصح أن يدركه العقل، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر له، فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر، ولكن مما هو عقل، إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها، لأنه عقل لا من طريق الفكر، هذا ما لا نمنعه، فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها، ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقل.

ثم هذه الأوصاف الذاتية لا تمكن العبارة عنها، لأنها خارجة عن التمثيل والقياس، فإنه ليس كمثله شيء، فكل عقل لم يكشف له من هذه المعرفة شيء، يسأل عقلاً آخر قد كشف له منها، ليس في قوة ذلك العقل المسؤول العبارة عنها ولا تمكن، ولذلك قال الصديق: العجز عن درك الإدراك إدراك. ولهذا الكلام مرتبتان، فافهم.

فمن طلب الله بعقله من طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك، فافهم.

وأما القوة الذاكرة، فلا سبيل أن تدرك العلم بالله، فإنها إنما تذكر ما كان العقل قبل علمه، ثم غفل أو نسي، وهو لم يعلمه، فلا سبيل للقوة الذاكرة إليه، وانحصرت مدارك الإنسان بما هو إنسان وما تعطيه ذاته، وله فيه كسب، وما بقي إلا تهيؤ العقل لقبول ما يهبه الحق من معرفته جل وتعالى، فلا يعرف أبداً من جهة الدليل إلا معرفة الوجود، وإنه الواحد المعبود لا غير، فإن الإنسان المدرك لا يتمكن له أن يدرك شيئا أبداً إلا ومثله موجود فيه،

ولولا ذلك ما أدركه البتة ولا عرفه، فإذا لم يعرف شيئا إلا وفيه مثل ذلك الشيء المعروف، فما عرف إلا ما يشبهه ويشاكله، والباري تعالى لا يشبه شيئا، ولا في شيء مثله، فلا يعرف أبداً.

ومما يؤيد ما ذكرناه أن الأشياء الطبيعية لا تقبل الغذاء إلا (مما) شاكلها، فأما ما لا يشاكلها فلا تقبل الغذاء منه قطعاً. ألا ترى النفس لا تقبل من العقل إلا ما تشاركه فيه و تشاكله، وما لم تشاركه فيه لا تعلمه منه أبداً، وليس من الله في أحد شيء، ولا يجوز ذلك عليه بوجه من الوجوه، فلا يعرفه أحد من نفسه وفكره، قال رسول الله ﷺ: إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم فاخبر ﵇ بأن العقل لم يدركه بفكره ولا بعين بصيرته، كما لم يدركه البصر، وهذا هو الذي أشرنا إليه فيما تقدم من بابنا، فلله الحمد على ما ألهم، وأن علمنا ما لم نكن نعلم، ﴿وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[النساء 113][7]. انتهى.

القلم الأعلى (العقل الأول)

العقل يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة. ونحن نعلم أنّ كل عالم فله في نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه، والعلم صفة حالة فيه، والصفة غير الموصوف، والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم، وقد يطلق ويراد به محل الإدراك أعني المدرك، وهو المراد بقوله: «أوَّلُ ما خَلَقَ الله العَقْلُ» فإنّ العلم عرض لا يتصوّر أن يكون أوّل مخلوق، بل لا بد وأن يكون المحل مخلوقاً قبله أو معه، ولأنه لا يمكن الخطاب معه. وفي الخبر: أنه قال له تعالى أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر... الحديث.

أبو حامد الغزالي

[7] الفتوحات المكية، الباب الثالث: في تنزيه الحق تعالى عما في طيّ الكلمات.

القلم الأعلى أو العقل الأول عند الشيخ الأكبر

نلخص في النص التالي ما كتبه الشيخ الأكبر عن القلم الأعلى واللوح المحفوظ في كتابه "عقلة المستوفز" ورسالة "الدرة البيضاء" وأبواب من "الفتوحات المكية" خصوصا الفصلان 11 و12 من الباب 198 والباب 316 المتعلق بسورة (القلم):

"إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه، وكان الله ولا شيء معه. وقد سبق في علمه أن يكمل الوجود العرفاني بظهور آثار الأسماء الإلهية والنسب والإضافات، لا أن يكمل هو بذلك، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فهو الكامل على الإطلاق، فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهية من كونه عالما مريدا، فظهرت الأرواح المهيمة من الجلال والجمال. وذلك أن الله تعالى أحب أن يُعرف ليجود على العالم بالعلم به عز وجل، وعلم أنه تعالى لا يعلم من حيث هويته ولا من حيث يعلم نفسه، وإنه لا يحصل من العلم به تعالى في العالم إلا أن يعلم العالم أنه لا يعلم، كما قال الصديق: العجز عن درك الإدراك إدراك. فلما اتصف لنا بالمحبة، - والمحبة حكم يوجب رحمة الموصوف بها بنفسه، ولهذا يجد المتنفس راحة في نفسه - فبروز النفس من المتنفس عين رحمته بنفسه، فما خرج منه تعالى إلا الرحمة التي وسعت كل شيء، فانسحبت على جميع العالم إلى ما لا يتناهى، فأول صورة قبل نفس الرحمن صورة العماء، فهو بخار رحماني هو عين الرحمة، فكان الحق له كالقلب للإنسان، كما أنه تعالى لقلب الإنسان العارف المؤمن كالقلب للإنسان، فهو قلب القلب كما أنه مالك الملك، فما حواه غيره، ثم إن جوهر ذلك العماء قبل صور الأرواح من الراحة والاسترواح إليها، وهي الأرواح المهيمة، فلم تعرف غير الجوهر الذي ظهرت فيه وبه وهو أصلها، وهو باطن الحق وغيبه ظهر فظهر فيه وبه العالم، فإنه من المحال أن يظهر العالم من حكم الباطن، فلا بد من ظهور حق به يكون ظهور صور العالم، فلم يكن غير العماء، فهو الاسم الظاهر الرحمان فهامت في نفسها. وخلق تعالى في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لمخلوق

العنصر الأعظم، وكان هذا الخلق دفعة واحدة من غير ترتيب سببي، وما ثم روح يعرف أن ثم سواه لفنائه في الحق بالحق، واستيلاء سلطان الجلال عليه.

ثم إنه سبحانه أوجد دون هذه الأرواح بتجل آخر من غير تلك المرتبة أرواحا متحيزة في أرض بيضاء،خلقهم عليها وهيمهم فيها بالتسبيح والتقديس لا يعرفون أن الله خلق سواهم، لاشتراكهم مع الأول في نور الهيمان، وكل منهم على مقام من العلم بالله والحال، وهذه الأرض خارجة عن عالم الطبيعة فهي لا تتحلل ولا تتبدل. وللإنسان في هذه الأرض مثال، وله حظ فيهم وله في الأرواح الأول مثال آخر، وهو في كل عالم له مثال. ثم إن لذلك العنصر الأعظم المخزون في غيب الغيب التفاتة مخصوصة إلى عالم التدوين، التسطير ولا وجود لذلك العالم في العين، فأوجد سبحانه عند تلك الالتفاتة العقل الأول، والالتفاتة إنما كانت للحقيقة الإنسانية التي هي المقصود والغاية وعين الجمع والوجود، وخلق الله تعالى بتوجه اسمه "البديع" العقل الأول وهو القلم الأعلى، وهو واحد من تلك الأرواح المهيمة خص بتجل خاص علمي فانتقش فيه علم ما يكون إلى يوم القيامة مما لا تعلمه الأرواح المهيمة. فوجد في ذاته قوة امتاز بها عن سائر الأرواح، فشاهدهم وهم لا يشاهدونه ولا يشهد بعضهم بعضا، فرأى نفسه مركبا منه ومن القوة التي وجدها علم بها صدوره كيف كان، وعلم أن في العلم حقائق معقولات من حيث أنه عقلها لما تميزت عنده، فهي للحق معلومات وللعقل ولأنفسها معقولات، ورأى في جوهر العماء صورة الإنسان الكامل الذي هو للحق بمنزلة ظل الشخص من الشخص، ورأى نفسه ناقصا عن تلك الدرجة، وقد علم ما يتكون عنه من العالم إلى آخره في الدنيا، فعلم أنه لا بد أن يحصل له درجة الكمال التي للإنسان الكامل وإن لم يكن فيها مثله، فإن الكمال في الإنسان الكامل بالفعل وهو في العقل الأول بالقوة، تجلى الحق للعقل فرأى لذاته ظلا، فكان ذلك الظل المنبعث عن ذات العقل من نور ذلك التجلي وكثافة المحدث بالنظر إلى اللطيف الخبير: نفسا وهو اللوح المحفوظ الذي أوجده الله بتوجه اسمه (الباعث). والطبيعة الذاتية مع ذلك كله، وتسمى هناك حياة وعلما وإرادة وقولا، كما تسمى في الأجسام: حرارة وبرودة و يبوسة ورطوبة، كما تسمى في الأركان: نارا وهواء وماء وترابا، كما تسمى في الحيوان:سوداء

وصفراء وبلغم ودما، والعين واحدة والحكم مختلف. فاللوح هو أول موجود انبعاثي لما انبعث من الطلب القائم بالقلم لموضع يكتب فيه، ولم يكن في القوة العقلية الاستقلال بوجود هذا اللوح فتأيد بالاسم الباعث وبالوجه الخاص الذي انبعثت عنه هذه النفس، وهو قول الله لها: كـن، والعقل ثابت في مقام الفقر والذلة إلى بارئه، وله نسب وإضافات ووجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها، فياض بوجهين: فيض ذاتي وفيض إرادي. فما هو في الذات مطلقا لا يتصف بالمنع، وما هو بالإرادة فإنه يوصف فيه بالمنع والعطاء ..وسماه الحق تعالى في القرآن حقا وقلما وروحا، وفي السنة عقلا. وهو الخازن الحفيظ العليم الأمين على اللطائف الإنسانية التي من أجلها وجد، علم نفسه فعلم مبدعه فعلم العالم فعلم الإنسان، فهو العقل من هذا الوجه، وهو القلم من حيث التدوين والتسطير، وهو الروح من حيث التصرف، وهو العرش المجيد من حيث الاستواء بالعلم والرحمة، وهو الإمام المبين من حيث الإحصاء. ورقائقه التي تمتد إلى النفس إلى الهباء إلى الجسم إلى الأفلاك الثابتة إلى المركز إلى الأركان بالصعود إلى الأفلاك المتخيلة إلى الحركات إلى المولدات إلى الإنسان إلى انعقادها في العنصر الأعظم وبتواصلها هو حاصل ضرب: (360×360×360) رقيقة، ولا يزال هذا العقل مترددا بين إقبال وإدبار، يقبل على باريه مستفيدا فيتجلى له، فيكشف في ذاته عن بعض ما هو عليه، فيعلم من باريه قدر ما علم من نفسه، وعلمه بذاته لا يتناهى فعلمه بربه لا يتناهى، وطريقة علمه به التجليات، وطريقة علمه بربه علمه به، ويقبل على من دونه مفيدا، هكذا أبد الآباد في المزيد، فهو الفقير الغني العزيز الذليل العبد السيد.... وليس فوق القلم موجود محدث يأخذ عنه يعبر عنه بالنون. وإنما نونه التي هي الدواة عبارة عن علمه الإجمالي بلا تفصيل، ولا يظهر له تفصيل إلا في اللوح، وله 360 سنا من حيث هو قلم، و360 وجها ونسبة من حيث هو عقل، و360 لسانا من حيث ما هو روح مترجم عن الله، ويستمد كل سن من 360 بحرا من أصناف العلوم، وهذه البحور هي إجمال الكلمات الإلهية التي لا تنفد، فألقى منها في اللوح جميع ما عنده إلى نهاية يوم القيامة مسطرا منظوما، فكان مما ألقى إليه وما ضمه اللوح من الكلمات 269200 آية - أي حاصل جمع: (100×100) +2(360 x 360) وهو ما يكون في الخلق من جهة ما تلقيه النفس في العالم عند الأسباب،

وأما ما يكون من الوجوه الخاصة الإلهية فذلك يحدث وقت وجوده لا علم لغير الله به، وهذا جميع ما حصله العقل من النفس الرحماني من حيث ما كلمه به ربه. وهذا العقل الأول هو الذي يعطي الأشياء على الطول والعرض، ومعنى الطول والعرض فيه ما يعطي الأرواح مما به صلاحها وبقاؤها من تنوع الحالات عليها كما تتنوع المعارف على الأرواح، وطوله وعرضه على التساوي في الوجوه، فإن له مائة ألف وثمانين ألف وجه في عرضه، لكل وجه أربعة وعشرون ألف صورة، مع كل صورة رقائق لا يعلم عددها إلا الله، لكل رقيقة قوى لا يعلمها إلا الله صاعدة ونازلة في تلك الرقائق من هذا العقل، يخلق الله عند نزولها وعند صعودها ما يحدث في العالم أسفله وأعلاه من كل شيء، وهذه التي تسمى المعارج، قال تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج 1] وهو النزول وهكذا الرحمة، ثم قال: ﴿لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ۝ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ لكونه هو الخالق عندها لا بها، ثم قال: ﴿ذِى ٱلْمَعَارِجِ﴾ وهي الرقائق ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾ وهي القوى الروحانية التي ذكرناها ﴿وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ وهو الموجود الأول أي العقل الأول.

وكما تعددت أسماء العقل الأول، كذلك تعددت أسماء النفس الكلية فهي العرش العظيم والورقاء والزمردة الخضراء والمشار إليه بـ﴿كُلِّ شَىْءٍ﴾ قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾[الاعراف 145]، وهو اللوح المحفوظ... وأعطاها الله قوتين: علمية وعملية، فبالعملية تظهر أعيان الصور، وبالعلمية تعلم المقادير والأوزان ومن الوجه الخاص يكون القضاء والقدر، ثم صرف العقل وجهه إلى العماء فرأى ما بقي منه لم يظهر فيه صورة، وقد أبصر ما ظهرت فيه الصور منه قد أنار بالصور . وما بقي دون صورة رآه ظلمة خالصة ورأى أنه قابل للصور والاستنارة، فأعلم أن ذلك لا يكون إلا بالتحامك بظلك، وصورة التلقي الإلهي للعقل تجل رحماني عن محبة من المتجلي والمتجلى له، فعمه التجلي الإلهي كما تعم لذة الجماع نفس الناكح حتى تغيبه عن ما سواها، فلما عمه نور التجلي رجع ظله إليه واتحد به فكان نكاحا معنويا صدر عنه العرش، واستوى الحق عليه

بالاسم الرحمن، فلا أقرب من الرحمة إلى الخلق، لأن ما ثم أقرب إليهم من وجودهم ووجودهم رحمة بلا شك، ومن هذا المقام جعل الله بين الزوجين المودة والرحمة فقال: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم 21].

واعلم أنه ورد في معراج النبي ﷺ أنه أسري به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الأقلام، وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الأحكام. وهذه الأقلام مرتبتها دون القلم الأعلى ودون اللوح المحفوظ، فإن الذي كتبه القلم الأعلى لا يتبدل، وسمي اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحى ما كتب فيه، وهذه الأقلام تكتب في ألواح المحو والإثبات وهو قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد 39]، ومن هذه الألواح تتنزل الشرائع والصحف والكتب على الرسل عليهم السلام، ولهذا يدخل فيها النسخ، وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا على البدا فإن ذلك يستحيل على الله، وإلى هنا كان يتردد ﷺ في شأن الصلوات الخمسين بين موسى وبين ربه إلى أن أثبت منها خمسة بأجر الخمسين، ومن هذه الألواح وصف نفسه سبحانه بالتردد في قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه، ومن هذا التردد الإلهي يكون التردد الكوني في الأمور والحيرة فيها. والموكل بالمحو ملك كريم يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعالى. وعدد هذه الأقلام التي يجري على حكم كتابتها الليل والنهار 360 قلما على عدد درج الفلك، لكل قلم درجة، وفي هذه الدرجات تتلقى روحانيات الكواكب وملائكة السماوات ما يتنزل عليها من الأوامر القلمية، وتتحرك أفلاكها فيبلغ الأثر إلى الأركان ثم المولدات من معدن ونبات وحيوان وجن وإنس، فيحدث فيها ماشاء الله بحسب ما قبلته من الزيادة والنقصان، كل ذلك بتقدير العزيز العليم[8].

---

[8] ينظر تفصيل لهذا التنزل بدءا من القلم الأعلى وانتهاءا بالمولدات في الباب 307 من الفتوحات المكية.

القلم الأعلى عند الشيخ عبد الكريم الجيلي[9]

اعلم أن القلم الأعلى: عبارة عن أوّل تعينات الحق في المظاهر الخلقية على التمييز، وقولي على التمييز هو لأن الخلق له تعين إبهامي أوّلا في العلم الإلهي، ثم له وجود هو مجمل حكمي في العرش لأنا قد بينا أن العرش أحد وجوهه، هو الموجودات الخلقية، ثم له ظهور تفصيلي في الكرسي، ثم له ظهور على التمييز في القلم الأعلى؛ لأن ظهوره في تلك المجالي الأول جميعها غيب، ووجوده في القلم وجود عيني مميز عن الحق، وهو، أعني القلم الأعلى، أنموذج ينتقش ما يقتضيه في اللوح المحفوظ، كالعقل، فإنه أنموذج ينتقش ما يقتضيه في النفس، فالعقل بمكانة القلم، والنفس بمكانة اللوح، والقضايا الفكرية التي وجدت في النفس بالقانون العقلي، هي بمثابة الصور الوجودية المكتوبة في اللوح المحفوظ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: "أوّل ما خلق الله تعالى العقل" وقال: "أوّل ما خلق الله القلم". والقلم هو العقل الأوّل، وهما وجهان للروح المحمدي، قال عليه الصلاة والسلام: "أوّل ما خلق الله روح نبيك يا جابر" فصار القلم الأعلى والعقل الأوّل والروح المحمدي عبارة عن جوهر فرد، وهو بنسبته إلى الخلق يسمى القلم الأعلى، وبنسبته إلى مطلق الخلق يسمى العقل الأول، وبإضافته إلى الإنسان الكامل يسمى روحاً محمدياً ﷺ.

في العقل الأول عند الجيلي

وأنه محتد جبريل عليه السلام من محمد ﷺ[10]

اعلم وفقنا الله وإياك، ودلك على نفسك، وإلى التحقيق به هداك، أن العقل الأول هو محل الشكل العلمي الإلهي في الوجود، لأنه القلم الأعلى، ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح، واللوح تفصيله، بل هو تفصيل علم الإجمال الإلهي، واللوح هو

---

[9] الشيخ عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل، الباب 47.

[10] الشيخ عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل، الباب 53.

محل تعينه وتنزله، ثم في العقل الأول من الأسرار الإلهية ما لا يسعه اللوح، كما أن في العلم الإلهي ما لا يكون العقل الأول محلاً له. فالعلم الإلهي هو أم الكتاب، والعقل الأول هو الإمام المبين، واللوح هو الكتاب المبين. فاللوح مأموم بالقلم، تابع له، والقلم، الذي هو العقل الأول، حاكم على اللوح، مفصل للقضايا المجملة في دواة العلم الإلهي المعبر عنها بالنون.

أول تنزلاته التعيينية الخلقية، وإن شئت قلت أول تفصيل الإجمال الإلهي، ولهذا قال والفرق بين العقل الأول والعقل الكلي وعقل المعاش، أن العقل الأول هو نور علم إلهي ظهر في قوله عليه الصلاة والسلام: (إن أوّل ما خلق الله العقل)، فهو أقرب الحقائق الخلقية إلى الحقائق الإلهية، ثم إن العقل الكلي هو القسطاس المستقيم، فهو ميزان العدل في قبة اللوح الفصل. وبالجملة فالعقل الكلي هو العاقلة: أي المدركة النورية التي ظهرت بها صور العلوم المودعة في العقل الأول، لا كما يقول من ليس له معرفة بهذه الأمور، لأن العقل الكلي عبارة عن شمول أفراد الجنس للعقل من كل ذي عاقلة وهذا منقوض، لأن العقل لا تعدّد له، إذ هو جوهر فرد، وهو في المثل كالعنصر للأرواح الإنسانية والملكية والجنية، لا للأرواح المهيمية.

ثم إن العقل المعاشي هو النور الموزون بالقانون الفكري، فهو لا يدرك إلا بآلة الفكر، ثم إدراكه بوجه من وجوه العقل الكلي فقط، ولا طريق له إلى العقل الأول، لأن العقل الأول منزّه عن القيد بالقياس وعن الحصر بالقسطاس، بل هو محل صدور الوحي القدسي إلى مركز الروح النفسي، والعقل الكلي هو الميزان العدل للأمر الفصلي، وهو منزه عن الحصر بقانون دون غيره، بل وزنه للأشياء على كل معيار، وليس لعقل المعاش إلا معيار واحد وهو الفكر، وليست له إلا كفة واحدة وهي العادة، وليس له إلا طرف واحد وهو المعلوم، وليس له إلا شوكة واحدة وهي الطبيعة، بخلاف العقل الكلي، فإن له كفتين: إحداهما الحكمة، والثانية القدرة. وله طرفان: أحدهما الاقتضاءات الإلهية، والثاني القوابل الطبيعية. وله شوكتان: إحداهما الإرادة الإلهية، والثانية المقتضيات الخلقية. وله معايير شتى. ومن جملة معاييره أن لا معيار، ولهذا كان العقل الكلي هو القسطاس المستقيم، لأنه لا يحيف

ولا يظلم، على كفة واحدة ولا يفوته شيء، بخلاف عقل المعاش فإنه قد يحيف ويفوته أشياء كثيرة وطرف واحد، فقياس عقل المعاش لا على التصحيح، بل على سبيل الخرص، وقد قال الله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات 10] وهم الذين يزنون الأمور الإلهية بعقولهم فيبخسون، لأنهم لا ميزان لهم، وإنما هم خراصون، والخرص بمعنى الفرض.

فنسبة العقل الأول مثلاً نسبة الشمس، ونسبة العقل الكلي نسبة الماء الذي وقع فيه نور الشمس، ونسبة عقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء إذا وقع على جدار، فانظر مثلا في الماء يأخذ هيئة الشمس على صحة، ويأخذ نورها على جلية، كما لو رأى الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما، إلا أن الناظر إلى الشمس يرفع رأسه إلى العلوّ، والناظر إلى الماء ينكس رأسه إلى أسفل، فكذلك العقل الكلي ينكس بنور قلبه إلى محل الكتاب، فيأخذ منه العلوم المتعلقة بالأكوان، وهو الحد الذي أودعه الله تعالى في اللوح المحفوظ، بخلاف العقل الأول فإنه يتلقى عن الحق بنفسه.

ثم إن العقل الكلي إذا أخذ من اللوح، وهو الكتاب، إنما يأخذ علمه إما بقانون الحكمة، وإما بمعيار القدرة على قانون وغير قانون، فهذا الاستقراء منه انتكاس، لأنه من اللوازم الخلقية الكلية لا يكاد يخطئ إلا فيما استأثر الله به، فإن الله إن أنزله إلى الوجود لا ينزله إلا إلى العقل الأول فقط، هكذا سنة الله فيما استأثر به من علومه، إلا أن لا يوجد في اللوح المحفوظ.

واعلم أن العقل الكلي قد يستدرج به أهل الشقاوة فيفتح به عليهم في مجال أهويتهم لا في غيرها، فيظفرون على أسرار القدرة من تحت سقف الأكوان والأفلاك والنور والضياء، وأمثال ذلك، يذهبون إلى عبادة هذه الأشياء، وذلك بمكر الله بهم، والنكتة فيه: أن الله سبحانه يتجلى في لباس هذه الأشياء التي يعبدونها، فيدركها هؤلاء بالعقل الكلي، فيقولون أنها هي الفاعلة، لأن العقل الكلي لا يتعدى الكون، فلا يعرفون الله به، لأن العقل لا يعرف الله إلا بنور الإيمان، وإلا فلا يمكن أن يعرفه العقل من نظره وقيامه، سواء كان عقل معاش أو عقلاً كلياً، على أنه قد ذهب أئمتنا إلى أن العقل من أسباب المعرفة، وهذا من طريق التوسع لإقامة الحجة، وهو مذهبنا. غير أني أقول: إن هذه المعرفة المستفادة بالعقل

منحصرة مقيدة بالدلائل والآثار، بخلاف معرفة الإيمان فإنها مطلقة، فمعرفة الإيمان متعلقة بالأسماء والصفات، ومعرفة العقل متعلقة بالآثار، فهي، ولو كانت معرفة، لكنها ليست عندنا بالمعرفة المطلوبة لأهل الله تعالى، ثم نسبة عقل المعاش إلى العقل الكلي نسبة الناظر إلى الشعاع، ولا يكون الشعاع إلا من جهة واحدة، فهو لا يتطرّق إلى هيئة الشمس ولا يعرف صورته، ولا يعلم النور المتشكل في الماء لا طوله ولا عرضه، بل يخرص بالفرض والتقدير، فتارة يقول بطوله لما يزعم أنه دليل على الطول، وتارة يقول بعرضه كذلك، فهو على غير تحقيق من الأمر، وكذلك عقل المعاش فإنه لا يضيء إلا من جهة واحدة، وهي وجهة النظر والدليل بالقياس في الفكر، فصاحبها إذا أخذ في معرفة الله به فإنه لا يخطئ، ولهذا متى قلنا بأن الله لا يدرك بالعقل أردنا به عقل المعاش، ومتى قلنا أنه يعرف بالعقل أردنا به العقل الأول، فلهذا قال الله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى غَمْرَةٍ سَاهُونَ﴾ [الذاريات 10-11]، وإنما قتلوا لقطعهم بما خرصوه وحكمهم على الأمر بأنه على ذلك فهلكوا، لأنهم قطعوا بما يهلكهم ويطمس على أنوارهم فقتلوا، وهم القاتلون لأنفسهم إذ خرصوا عليها بانتفاء بدنها، وقطعوا عليها أن لا حياة لها بعد مماتهم، ثم عاندوا المخبر الصادق الذي يجرهم إلى سعادتهم فلم يؤمنوا به، فلهذا هلكوا وقتلوا، وما أهلكهم إلا أنفسهم، وما قتلهم إلا ما هم عليه، فافهم.

ثم اعلم أن العقل الأول والقلم الأعلى نور واحد، فنسبته إلى العبد يسمى العقل الأول، ونسبته إلى الحق يسمى القلم الأعلى، ثم إن العقل الأول المنسوب إلى محمد ﷺ خلق الله منه جبريل عليه السلام في الأزل، فكان محمد ﷺ أباً لجبريل وأصلاً لجميع العالم، فاعلم إن كنت ممن يعلم فديت من يعقل فديت من يفهم، ولهذا وقف جبريل في إسرائه وتقدم وحده. وسمي العقل الأول بالروح الأمين لأنه خزانة علم الله وأمينه، ويسمى بهذا الاسم جبريل من تسمية الفرع باسم أصله فافهم. والله أعلم.

القلم وأسماؤه عند الأمير عبدالقادر الجزائري[11]

المرتبة الثالثة من التنزل هو تنزّل الذات إلى مرتبة الأرواح، وهو عبارة عن الاجتماع الواقع في عالم المعاني لتوليد الأرواح العالية وهم: العقل والمُهيمين؛ فإن الأرواح العلية هيئات اجتماعية متحصّلة من اجتماع جملة مِن أحكام الوجود، وهي الأسماء الإلهيّة والحقائق الإمكانيّة، فتسمّى المؤثرات: أحكام الوجوب، والقوابل المتأثرات: أحكام الإمكان؛ فلمّا خرج الإذن الإلهي للأسماء بالظهور والتأثير، توجه كل اسم إلى ما تقتضيه حقيقته، فكانت الموجودات الخارجية، التي أوّلها عالم الأرواح العالية والعقل الأوّل، ومن في مرتبته من المهيمين في الله، الذين ما عرفوا أن الله – تعالى – خلق غيرهم ولا أنفسهم، وهم الكربيون (بالتخفيف) سادة الملائكة المقربين؛ بل ليسوا بملائكة، وإنما هم أرواح، والنفس (الكلية) وهي اللوح المحفوظ من العالين، وإن كان مخلوقا بواسطة العقل الأوّل. وأمّا العقل الأول والمهيمون فمن غير واسطة. وهذه المرتبة يسمّيها بعض أهل الله بـ (عالم الملكوت) وبعضهم يسمّيها بـ (عالم الجبروت)، وبعضهم يسمّيها بـ (عالم الأمر) لوجوده عن أمر الحق فقط مِن غير واسطة سبب غير الأمر، وهو قوله: (كنْ)، فما هو موجود عن مادة. وعالم الخلق كل موجود صدر عن مادة وسبب متقدم؛ كصدور الولد عن أبويه. وفي التحقيق، الكل عالم الأمر؛ كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الاعراف 54].

غير أن عالم الخلق له وجهان: وجه إلى سببه الحادث العينيّ، ووجه إلى الأمر وهو سببه الغيبي، وعالم الأمر له وجه واحد. وحيث كانت حقائق المكنات، وهي الأعيان الثابتة، صور الأسماء في المرتبة الثانية، التي هي التعيّن الثاني. والأسماء كانت شؤون الذات في المرتبة الأولى، التي هي التعيّن الأول، وتسمّى الحقائق هنالك بـ(الحروف العاليات)، وكانت حقائق الشؤون وذواتها تقتضي تقدم بعضها وتأخّر بعضها؛ لأن بعضها شأن الذات بلا واسطة، وبعضها شأن الذات بواسطة، كالحياة: فإنها شأن الذات بلا واسطة، والعلم: فإنه شأن الذات بواسطة الحياة، وإن كانا عند المحققين متلازمين، فإن كل حيّ عالم، كما أن كلّ

---

[11] الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف، الموقف 248.

عالم حيٌّ، فالعالم كله حيٌّ عالم، كان بعض مظاهر الحقائق الإلهيّة علّة وبعضها معلولا، والعلّة أقرب إلى الذات الوجود من المعلول. لذلك لما أراد الحق إيجاد الأعيان الخارجية، وكان ذلك بتجلّيه للأعيان الثابتة وظهورها في نور الوجود ظهور الصورة في المرآة، كان أوّل تجليه لأقرب المعلولات، وجعله علة وشرطا لإيجاد كلّ ما بعده من المخلوقات، وهو العقل الأوّل الذي هو الحقيقة المحمّدية في الخارج، بمعنى أن العقل الأول مظهر الحقيقة المحمّدية، التي هي الذات مع التعيّن الأول، وهي حقيقة الحقائق. وما بعد العقل الأوّل من المخلوقات إلى غير نهاية هو مظهر العقل الأوّل. ولهذا يقال: الحق – تعالى – ظهر في الحقيقة المحمّدية بذاته، وظهر فيما عداها بصفاته، وقد ورد في الخبر: أنا نور ربّي والمؤمنون من نوري[12]. أي جميع المخلوقات من نوره، كما ورد في حديث جابر، الذي خرّجه عبد الرزاق في مصنّفه.

فكان العقل (الأول) – لما قدمناه – ألطف الموجودات وأشرفها، لأنه في مرآة الوجود بلا واسطة، فصارت حقيقة العقل الأوّل التي هي الحقيقة المحمّدية، كالحجاب على الوجود الذات؛ فكل من ينظر بعده في مرآة الوجود الحق فلا يرى إلا صورة العقل، كما أنّ من ينظر في مرآة العقل لا يرى إلا صورة النفس (الكلية)، ومن ينظر في مرآة النفس لا يرى إلا صورة الطبيعة، وهكذا إلى آخر السلسلة (سلسلة مراتب الوجود تنزلا). فالعقل أوّل الحجب الكونية، لا بمعنى أن الذات الوجود حلّ في حقيقة العقل، أو حقيقة العقل اتصلت بالذات الوجود، وإنما ذلك أن الوجود الذات عندما يتوجه على عين من الأعيان الثابتة توجّها خاصا، وتوجّهه عينه وعين ما توجّه عليه، تنصبغ تلك العين بالنور الوجود الذات، وينصبغ الوجود الذات بأحكام تلك العين ونعوتها، فيظهر من هذا الانصباغ ما يسمّى: خلقا وغيرًا وسوى. وهذا الحجاب الأوّل لا يرتفع دنيا ولا آخرة، وهو الرداء المشار إليه في الخبر الصحيح: "وليس بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربّهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن". وجميع إشارات الصوفية وتغزلاتهم متوجّهة إليه، فهو المكنى عنه بليلى، وسلمى، والكأس، والشمس، والبرق، والنور والنار... وهو غاية سير السائرين، ونهاية السالكين. فإذا وصلوا إليه علمًا وشهودًا وذوقا؛ وصلوا إلى الإيمان بالغيب، وعرفوا أن الله – تعالى –

---

[12] العجلوني: كشف الخفاء ص 619، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

وراء ذلك. ومن أهل الرياضات والمجاهدات وتهذيب الأخلاق النفسية، ممّن على غير شريعة، أو على شريعة منسوخة مَن يصل إلى شهود العقل الأوّل، فيظن أنه الحق - تعالى - وأنه ليس وراءه مرمى لرام، فيزداد ضلالا ويجني وبالا؛ لأنه ليس معه نور إيمان، وإنما معه نور النفس وخصوصيّتها، ولا تنجلي الأشياء على الحقيقة إلا لذي نورين وعينين.

ولما كثرت وجوه العقل واعتباراته كثرت أسماؤه، إذ كلُّ من قام به وصف اشتق منه اسم. منها:

"العقل الأوّل" عند قدماء الحكماء، لأخذه الوجود والعلم مجملا بلا واسطة، فهو أوّل من عقل من ربّه، وأوّل قابل لفيض وجوده.

ومنها: "القلم الأعلى" لتفصيله ما أخذه مجملا في اللوح المحفوظ، فهو القلم مِن جهة التدوين والتسطير.

ومنها: الروح الأعظم" عند أهل الله، فهو الروح من حيث التصرّف والإمداد، لكونه حاملا للتجلي الأوّل، ومنسوبا إلى مظهريّته، ولغلبة حكم الوحدة والبساطة عليه، فإن الله خلقه جوهرا بسيطا لا تعدُّد فيه ولا تركيب، بمعنى أنه لا يشبه المركبات الطبيعية أو العنصرية، وإلا فكلُّ مخلوق مركب، له ظاهر وباطن. فالبسائط معقولة، لا وجود لها خارجا، فالأرواح مركبة من حقائق إمكانية، ووجود حق، ولا صورة لهذا الروح، فلا يتميَّز إلا بالصور التي تحمله، وهو جامع لجميع التجليات الإلهية، لما تجلى له الحق علم جميع ما يظهر عنه من اللطائف والكثائف والبسائط والمركبات والجواهر والأعراض والأزمنة والأمكنة إلى يوم القيامة.

ومنها: "روح الأرواح" لأنه منشأ جميع الأرواح الكلية الجزئية.

ومنها: "الإمام المبين" لأنه ظاهر بصفة كلِّ شيء، ومفصل مبين لكل شيء، بظهوره في كل شيء، كما أظهر الحبرُ الكلمات والحروفَ.

ومنها: "العرش" الذي استوى عليه الرحمن لأنه مظهر لجميع الأسماء، من جمال وجلال، فاستوى عليه - تعالى - كما يعلم هو.

ومنها: "مرآة الحق: لأنه - تعالى - شاء أن يرى ذاته ظاهرة له، فظهر بنفسه في صورة العقل الأوّل، فقامت له نفسه في صورة المغايرة مقام المرآة، من غير انفصال ولا تعداد، فظهر كل ما في الصورة الإلهية في تلك المرآة التي هي نفس الحق - تعالى - في الحقيقة، والعقل الأوّل في الخلق الأوّل، وحقائق العالم في حضرة التفصيل.

ومنها: "الكلمة" لأنه صدر عن كلمة الحضرة، وهي "كُنْ" وهي صورة الإرادة الإلهية والتوجُّه الإلهي، فصدر عالمًا بالمعلومات التي لا تتبدّل؛ كما قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ ٱللَّهِ﴾ [يونس 64]. وقال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق 29].

ومنها: "المادة الأولى" لأنه أوّل مخلوق تبين من الغيب، وتفصَّل منه جميع ما في العالم الكبير والصغير من جماد وحيوان ونبات وإنسان وملك وجبريل... وغيره من سائر الأرواح والملائكة.

ومنها: "الفيض الأوّل" لأنه تعالى أبرزه من حضرته قبل كل شيء وأفاضه على عين كل شيء، فظهر كلُّ شيء، ممتدًا منه، بسبب فيضانه عليه.

ومنها: نفس الرحمن" - بفتح الفاء - فإنه تعالى قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر 29]. والنفخ إرسال النفس على المنفوخ فيه، فهو روح كل صورة، جعل له تعالى مع كل شيء يخلقه وجها خاصًّا.

ومنها: "العقل الكلي" و"العقل الكلّ" والفرق بينهما هو أنّ العقل الكلي، ماهيّته عقلية لها تعيُّنات لا تتناهى بالقوّة، وهي كالمرايا، تظهر فيها كسائر الماهيّات التي تظهر في جزئياتها. فالعقل الكلي صورة العلم في العقل. والعقل الكلّ، هو صورة العقل الكلي في التشخُّص؛ لأن كل ماهيّته لا بد أن يكون لها من جزئياتها جزء هو شخصها الكبير، الذي اقتضاه الكلي بنفسه، فانحصر فيه بجميع خاصياته ومعانيه ولوازمه، فهو الحقيقة، والجزئيات المحسوسات ظلاله؛ كآدم لماهيّة الإنسان، فإنه الشخص الكبير الجامع لجميع معاني هذه الماهيّة وخواصها. وكلّ ما سواه من أشخاص الإنسان ظلال لهذا الشخص. وبهذا تعرف أن العقل الكلي موجود عينيٌّ متناهٍ غير متحيز في مكان.

ومنها: "الروح الكلّ" و"الروح الكلي"، والكلام فيهما كالعقل الكلي والعقل الكلّ.

ومنها: "مركز الدائرة"، لأن نقطة المركز تقابل بذاتها كل نقطة من نقط الدائرة، وليست هي من الدائرة، وكذلك هو، فانه واحد بسيط يقابل جميع الصور والأجسام والجواهر، ويتلوّن بكل صورة، فهو الواحد الكثير. ومنها: "العقاب"؛ لأنه يصطاد النفس ويخطفها من سفل هياكلها الظلمانية إلى عوالمها النورانية.

ومنها: "الدرة البيضاء"، لكونه أشدُّ الممكنات بساطة ونزاهة، فهو غير متلوّن، وقد ورد في خبر: "أوّل ما خلق الله: درّة، فنظر إليها نظر هيبة، فسالت..."الحديث.

ومنها: "العدل"، لأنه يعطي كل شيء خلقه واستعداده، ومَن أعطى الأشياء استعداداتها وما تقتضيه حقائقها، وأعطى كل شيء خلقه، لا أزيدَ ولا أنقصَ؛ فعَدل كل العدل.

ومنها: "أمر الله"، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الاسراء 85]. أي: الروح أمر ربّي، فـ(من) بيانية؛ لأن الأمر هو ما صدر عن الحق بلا واسطة، فهو الروح، وهو النور المحمّدي، كما ورد في الخبر الذي خرّجه عبد الرزاق: "أوّل ما خلق الله نور نبيك يا جابر" الحديث بطوله. ولهذا من أسمائه "قبضة النور".

فجميع ما تقدم من الأسماء، وارد عليه ومتوجّه إليه شخصًا وحقيقة، فإنه التعيُّن الأوّل؛ إذ الأمر الصادر من حضرة الإطلاق، حيث لا تعيُّن، صدر بصورة النور المحمّدي، فهو التعين الثاني باعتبار قيام النور المحمّدي بالأمر، والتعين الثالث باعتبار نزوله في عالم الخلق. فالمراتب ثلاث، وصاحبها واحد، فالحقيقة المحمّدية حقيقة الروح الأول، وهو حقيقة جميع الأرواح، فهو ظهور الحقيقة المحمّدية، وجميع الأرواح ظهوراته، والروح منزّه عن جميع النقائص الإمكانية ما عدا الوجوب بالغير، فمن لم يعرف، منزّها عن النقائص، إلا الحق - تعالى - فقد جهل الروح.

ومع كون العقل الأوّل أشرف المخلوقات وأقربها إلى الحق - تعالى -، لأنه خلقه من غير واسطة، فهو أجهل بالله من المصنوعات بصانعها، فإن المصنوعات بينها وبين صانعها مناسبة ما، ولو في الإمكان والحدوث. والعقل الأول، الروح الكلّ، ليس بينه وبين مبدعه

مجانسة من وجه أصلاً، فهو لا يعلم من الحق - تعالى - إلا وجوده، كما أن الذين دون العقل الأوّل، لا يعلمون من العقل الأول الروح إلا وجوده، أما حقيقته فلا. فمن أين للمرآة معرفة حقيقة ذي الصورة، المتوجه على المرآة؟ ومِن أين للظل معرفة ذي الظل الذي امتدّ عنه؟! وهو يستمد من الحق - تعالى -، ويمدُّ الخلق، ولا علم له بكيفية إمداد الحقّ - تعالى- له، فإن الإمداد بالتجلي. والعلم بكيفية التجلي من خصائص الإله، فإن العلم بكيفية التجلي يقتضي الاتحاد في الإنية، واتحاد إنية الخالق بالمخلوق محال.

وعلم العقل الأوّل، عين ذاته، ما هو صفة له، وهو مجمل يتفصل بحسب التجليات. وإمداده لمن تحته في المرتبة، ذاتي لا يوصف فيه بالمنع، وإرادي يوصف فيه بالمنع فإذا أراد الله نفاذ أمر ما، كان أوّل من يتلقاه من الحق - تعالى - العقل الأوّل، وهو يأمر غيره من الملائكة، فهم الجند له، مثل جبريل وميكائيل وسائر الملائكة. وعندما يأمره الله بأمر يخلق منه ملكا لائقا بذلك الأمر، فيرسله الروح لقضاء ذلك الأمر.

ولم يكن بين خلق العقل الأوّل والحق - تعالى - زمان يتقدّم به هذا ويتأخر به هذا، فيقال: قبل وبعد، هذا محال. ولكن الوهم يتخيّل أن بين الحق - تعالى - وبين إيجاده الخلق امتداد، وليس الأمر كذلك. وإنما تقدم الحق - تعالى - بالمرتبة لا بالزمان، كتقدم أمس على اليوم، فإن الزمان من جملة المخلوقات، وعدم العالم لم يكن في زمان. والأولية المنسوبة للعقل الأوّل الأولية في المخلوقات، خلاف الأولية التي للحق - تعالى -.

وقد جعل الحق - تعالى - للعقل الأوّل توجها خاصا إلى كل ما يريد - تعالى - إيجاده. ويخلق - تعالى - عند التوجُّه ما شاء لا بتوجُّه العقل، فإنه يتعالى عن الشريك والمعين، فلا يخلق - تعالى - شيئا بشيء. وإن خلق شيئا لشيء، فتلك (لام) الحكمة، وخلقه عين الحكمة. (فالباء) في خلقه تعالى بالحق، بمعنى اللام، فليست للسببية ولا للاستعانة، ومن هنا يعلم غلط من قال في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر 85]. إن الحق المخلوق به عين موجودة، وإنما (الباء) بمعنى (اللام)، كما قدمنا.

ونسبة الوجود إلى العقل الأول وغيره من سائر الممكنات، ممّا له ماهية عرض لها الوجود، ليس هو كما يقوله المتكلمون وجمهور الحكماء: أن الممكنات لها وجودات يخلقها الله - تعالى - لها، لكلّ ممكن وجود، والموجودات موجودة في الخارج حقيقة، ولا أنها موجودات في الخارج حقيقة بوجود مشترك بين جميع الممكنات، كما يقوله بعض قدماء الحكماء. وإنما معنى نسبة الوجود إلى كل ممكن، عند أهل الله، أهل الكشف والوجود، أنه - تعالى - لما تجلّى لأعيان الممكنات الثابتة في علمه - تعالى -، لم تستطع أبصارها الثبوتيّة النفوذ في النور الوجودي، فانعكست عليها، فرأت أنفسها وقد انصبغت بذلك النور الوجودي، فعلمت أنفسها وغيرها، وانصبغ النور الوجودي بأحكامها ونعوتها؛ فتوهمت لذلك أنها وجدت خارج العلم، لظهور الوجود بأحكامها ونعوتها، وهي لم تخرج ولا تخرج أبدا، فلو خرجت خارج العلم كما تخيّلت، لانقلبت حقائقها، وقلب الحقائق محال، لما يلزم عليه من نفي العلم عن الحق - تعالى - والخلق، ولمّا استحال على الأعيان الثابتة أن تظهر ذواتها، واستحال على الحق - تعالى- أن يظهر بذاته مجرّدا عن المظاهر، تعيّن أن تكون هذه المسمّاة موجودات ومخلوقات، إنما هي تجليات الحق - تعالى -، بأحوال الممكنات ونعوتها، ليست عين الحق، ولا عين الممكن، ولا غير الحق، ولا غير الممكن، فعين ما ترى عين ما لا ترى. فالموجودات كالصورة في المرآة، ما هي عين الرّائي ولا عين المرئي فيه، ولكن بالمحل المرئي فيه، وبالناظر للمحلّ ظهرت الصورة. قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ فنفي ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ فاثبت ما نفي ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية 17]، فاثبت لله ما أثبته لمحمّد ﷺ.

كتب أخرى للمؤلف

1- اسم الجلالة الأعظم
2- الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية الشيخ الأكبر محيي الدين محمد ابن العربي
3- الردّ على محمود الغراب في تشريحه لفصوص الحكم لابن العربي
4- الكمالات المحمدية والإنسان الكامل في رؤية ابن العربي
5- المفاتيح القرآنية لكتاب "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية" لمحي الدّين محمد بن العربي
6- حقائق القرآن عند محيي الدين ابن العربي
7- حل المقفلات من "فصوص الحكم لابن العربي" بالأسماء الحسنى والآيات
8- سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن العربي
9- شروح ومفاتيح لمفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي
10- نظرات حول الشيخ عبد القادر الجيلاني وانتشار طريقته
11- نظرات حول الطريقة الرحمانية الخلوتية
12- نظرات على الشيخ أحمد التجاني وطريقته وأتباعه
13- تحقيق وتقديم كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر الجزائري.
14- الكوكب الدرّي في شرح الصلاة على النبيّ الأمّي.
15- شرح كتاب "عنقاء مغرب" لابن العربي.
16- تحقيق وتعليق على كتاب "لواقح الأنوار" لابن سودكين.
17- شروح على تفاسير فاتحة الكتاب والبسملة عند ابن العربي.
18- بحوث حول كتب ومفاهيم ابن العربي.

كتب للشيخ عبد الواحد يحيى ترجمها المؤلف من الفرنسية إلى العربية:

1- هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان.
2- رموز العلم المقدس.
3- نظرات في التربية الروحية.
4- التحقق والتربية الروحية: تصحيح المفاهيم.
5- التصوّف الإسلامي المقارَن.
6- مليك العالم.
7- مراتب الوجود المتعددة للشيخ عبدالواحد يحيى مع نصوص صوفية.
8- رموز الإنسان الكامل (أو رمزية تقاطع خط الإسراء الأفقي مع خط المعراج العمودي)